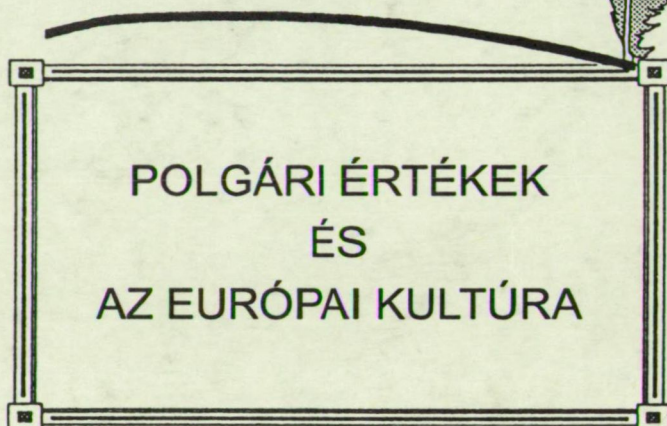


# *Szegedi Bölcsészfüzetek*





# POLGÁRI ÉRTÉKEK ÉS AZ EURÓPAI KULTÚRA

Szerkesztette:  
Szalma Natália

2002 - 2003

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000614880

Kiadja  
**Kultúrtörténeti Stúdiumok**  
*Szeged*



ISSN: 1215-2870  
ISBN: 963 482 6032

**X 677 7 0**

# TARTALOM

<b>Bevezető</b> (Szalma Natália)	5
<b>I. Vendégünk az Immun-csoport</b>	
Végh Attila: Ünnepe	15
Barna T. Attila: A váci kálvárián; Szentély; Fekete vasárnap	17
Varga Klára: A Formában táncol; Ne akard őt; Ablakvers No. 3.	20
Fodor Miklós: A kultúra felértékelődése	23
Régheny Tamás: Csend volt	25
Prágai Tamás: Lelet	27
Végh Attila: Holdbéli csónakok	30
<b>II. Filozófia</b>	
Szemjon Frank és legjelentősebb műve, <i>A realitás és az ember</i> (Szalma Natália)	39
Sesztov és Frank összevetése a személyes metafizika fényében (Krepler Erzsébet)	52
Szergij Bulgakov – a marxizmustól az idealizmusig és az idealizmustól a kereszténységig (Szalma Natália)	66
Az emberi szellemről, az alkotásról és az igazságról (Zádori Antal)	70
<b>III. Közélet</b>	
~ A szellem kisajátítása és a nép választottsága (Fejér Ádám)	81
~ A keresztény kultúra családképéről (Bognár Ferenc)	94

#### **IV. Irodalomelmélet, irodalomtörténet, irodalomkritika**

- Dosztojevszkij és a megváltás paródiája (Fejér Ádám)	107
A regény morfológiái az angol modernizmusban (Zsélyi Ferenc)	121
Bűnbánó Magdolna alakjának profanizálása Dosztojevszkij	140
- <i>A félkegyelmű</i> című regényében (Bognár Ferenc)	
Csehov életműve és a nagyregény korszakának lezárulása (Szalma Natália)	154
Végh Attila verseiről (Szalma Natália)	165
Tíz éves a Szegedi Bölcsészfüzetek (Zádori Antal)	171

## BEVEZETŐ

A *Szegedi bölcsészfüzetek* 2002-2003-ban tíz éves jubileumát ünnepli. Az évfordulóról az e számot záró cikk emlékezik meg. Az első szám röpirat formájában jelent meg 1991-ben, közvetlenül az igazságban fogant polgári értékek képviselését célul kitűző rendszerváltást követően, és az európai zsidó-keresztény hagyományú kultúrához híven személyes, szellemi jellegű gondolkodásmód kialakítását sürgette. Ezt a programot a folyóirat akkor is képviselte, amikor a második kormányzati ciklusban újra a régi világ köszönt ránk: 1994-ben *Az igazságnak ragyognia kellene*, 1995-ben a *Polgárosodásunk esélyei és akadályai*, 1996-ban a *Szellemi tekintélyek és az ész diktátumai*, 1998 elején *A szabadulás esélyei a libertinusok fogságából* című kötetek jelentek meg. Jubileumi számunk is ezt a programot képviseli, amely akkor jelenik meg, amikor másodszor térnek vissza a hatalomba a kommunizmustól magukat egyértelműen el nem határoló, és emiatt minden újítás ellenére ugyanazt a beállítottságot képviselő politikai erők és a velük együttműködők. A zsidó-keresztény hagyomány legradikálisabb elutasításából születő kommunizmus és annak ideológiája (amely, ha néha hasonlít is a keresztény kultúra értékeire, csak úgy, ahogy a jelenségeket torzító paródia hasonlít a valóságra) soha – sem régen, sem mostani változatában – nem volt sem személyes, sem szellemi. Pozíciója, látásmódja – amennyiben a létet, a történelmet *kizárólag* a személytelen, fizikai (gazdasági) és hatalmi *érdekek* terének kikiáltó marxizmusnak, materializmusnak a folytatója, és amennyiben az élet, a történelem végső céljának az e fajta érdekek úgymond "igazságos" kielégítését tartja – csak személytelen és szellemtelen lehet. Sőt, mivel nyíltan vagy rejtetten mindig a kizárólagosság igényével lép fel, csak személyesség-ellenes és szellemellenes lehet. Megjegyezzük, hogy szemben a mi kommunizmusunkkal, amely magát szocializmusnak nevezi, a nyugati szocializmus nem feltétlenül, sőt általában nem utasítja el vagy tagadja a zsidó-keresztény hagyományt, vagyis nem tartja az életet, a történelmet *csak* személytelen érdekszférának. Nyugaton általában arról van szó, hogy a szociális intézkedések szférája (amely bár személytelen, nem teljesen formalizált, nem kiüresedett, és semmiképpen sem szellemellenes) köti le a figyelmet, benne akar kiigazodni, rendet teremteni. És ez mondható el a nyugati liberalizmusról is, csak ott nem annyira szociális, inkább intellektuális érdeklődésről van szó. A diktatúra által végzett agymosás és szellemi kontraszelekció közegében kialakult hazai balliberalizmus viszont az életet csak személytelen, "tisztá" intellektuális érdekütközés terének tartja, és abban különbözik a hazai szocializmustól, hogy e téren úgynevezett "szabad" versenyt enged: nem a kommunizmust és nem a kapitalizmust, hanem a vadkapitalizmust sürgeti.

A lényegi hasonlóság magyarázza azt, hogy szocialistáink és liberálisaink egységes frontban lépnek fel a zsidó-keresztény hagyományban gyökerező polgári értékeket védő nemzeti oldallal szemben. Ezt az oldalt nem az érdek, hanem a hivatás inspirálja, mert ahogy el is várható, nem birtokolni, hanem érteni és értelmezni akarja azt, amit tud. Így számára a tudás nem hatalom, hanem csak a szellem által (az Igazság, a Jóság és a Szépség által) megvilágítandó, vagyis megértett és értékelt anyaghalmaz.

Nem nehéz belátni, min alapszik szocialistáinknak a tömegek körében élvezett népszerűsége. A diktatúra idején létrejött, a polgárosodás folyamatába nem, vagy csak külsődlegesen bevont tömegek könnyen megtanulhatónak és alkalmazhatónak találják a nekik kínált ideológiát. Ez viszont hízeleg önérzetüknek, és emiatt, bár látják, hogy az ezt az ideológiát képviselő hatalom soha nem teljesíti azokat az ígéreteket, amelyekkel őket manipulálja, újra és újra hajlandók mellé állni. Azokban a régiókban, ahol a kultúrában

gyökerezett polgári értékeket tisztelő rétegek határozzák meg az élet alakulását (Amerikában és a civilizált Európában), a kommunizmus nem virágzik, bár azt kell mondani, hogy nem is vesztí el teljesen a hatását és fékezi a valódi haladást, az élet kibontakozását. Ez azért történik meg, mert a gyakorlatra állított civilizációs folyamatokat előtérbe helyező, a kulturális értékeket háttérben hagyó, és e háttérrel mintegy magától értetődőnek tekintő Nyugat nem mindig tudja kellőképpen elhatárolni magát a civilizációs folyamatok azok kulturális gyökereitől szándékosan elvágó ideológiáktól. Hiszen azok már nem deklarálják sem család-, sem vallás-, sem magántulajdon-, sem arisztokrácia-, sem emberi jogellenességüket, sőt, az új időkhez alkalmazkodva, a Nyugat támogatására számítva ravaszul azt állítják, hogy éppen a civilizáció, a haladás ügyét képviselik. Azt a látszatot teremtik, mintha a mi szocializmusunk és nyugati változata, a mi liberalizmusunk és a nyugati liberalizmus közötti különbség nem lenne lényeges, vagy hogy az egyáltalán nincs is, és emiatt a demokrácia szellemében joguk van a létezésre, hiszen amit képviselnek, az nem gonosz, nem emberellenes, nem „ördögi”. Pedig világunkban, ha bármilyen polgári érték formalizálódik, ha elveszíti személyes-szellemi tartalmát, a hagyományban gyökerezését, nemcsak kiüresedik, vagyis elértéktelenedik, hanem, mivel a hatalom és a közélet is ezt a folyamatot fölerősíti, annak ellentétévé válik. Nem kell például különösebben bizonyítani, hogy a törvény betűjéhez ragaszkodás, a törvény *szellemének*, az Igazságnak a figyelmen kívül hagyása vagy direkt tagadása magát a törvényt és alkalmazását üressé, mechanikussá, – és ha általános gyakorlattá válik – antihumánussá teszi. Hogy miért? Tudjuk például, hogy bár a gyilkosság mindig vétek, gyilkosság és gyilkosság között nagy különbség lehet: más az, ha valaki véletlenül öl, és más, ha szándékosan. A szándékos tett sem egyformán büntetendő. Más az, ha a tettes például ártatlan embert öl, és más, ha gonosztevőt, aki ártatlan embereket szokott ölni és gyalázni. Az első esetben olyan bűnözővel állunk szemben, aki tagadja a polgári értékeket, az emberi jogokat, a másikat viszont olyan emberrel, aki ezeket a jogokat védeni akarta, de a maga vagy más hibájából nem találta erre a megfelelő, polgári megoldást. Ha a törvény egyforma szigorúsággal büntetné e két embert, akkor nemcsak a másikkal szemben válna igazságtalanná, hanem a társadalmat is emberellenességre tanítaná.

Vagy vegyünk például egy olyan polgári értéket, mint a család, amelyről szó lesz ebben a számban. A kommunista indíttatású ideológiák és azok liberalizált változatai látszólag támogatják a családot, állami, pénzügyi, szociális segélyeket nyújtanak. Probléma viszont, hogy ott, ahol csak a személytelen érdekek uralkodnak, eleve nincs is *család*, ott legfeljebb annak látszata van. Az állam tehát nem a családokat, hanem csak bizonyos kisebb vagy nagyobb sejteket támogat, amelyek egyrészt egyáltalán nem tartósak, hiszen az érdekorientált ember mindig azt keresi, miből származik több haszna. Így könnyen elhagyhatóvá és cserélhetővé válnak a feleségek és férjek, a gyerekek, sőt még a szülők és nagyszülők is. Másrészt, ha valamilyen gyakorlati ok miatt (megszokás, empátia, félelem, lustaság, stb.) egy sejtnek a tagjai ki is tartanak egymás mellett, az életüknek szinte nincs értelmes célja: legtöbbször tompán, mechanikusan végzik munkájukat (ezt helyettük az okos gépek is megcsinálhatnák), hiszen a munka nem mint *értelmes* tevékenység érdekli őket, mely szebbé teszi világunkat, hanem csak mint „áru”, amelyért pénzt fognak kapni. Így csak abban érdekeltek, hogy minél kevesebb munkáért minél több pénzt kapjanak. Az ilyen „családokban” nem is beszélgetnek egymással, mert nincs miről, vagyis mindig ugyanarról beszélnek: a pénzről. És ennél az oknál fogva nem cserélnék véleményt másokkal sem, csak arról van tudomásuk, amit a tévé és az újság mond nekik. Így tökéletesen manipulálható bábúkká válnak.



A keresztény és a nemzeti értékeket sajátjának tekintő politika is gazdasági, társadalmi jellegű intézkedésekkel segítheti a legegyszerűbben a család megerősödését. Mivel azonban a családi kötelék a kommunizmus és a liberalizmus szellemellenessége miatt aggasztóan kiüresedett, valamint a család mint társadalmi sejt támogatását a diktatórikus berendezkedés sem mindenben vagy minden áron vontá meg, a polgári szemléletmód sajátossága nem eléggé fejeződik ki, a polgári értékek a családi életben pusztán ezen az úton nem érvényesíthetők. Nem jelenthet önmagában megoldást a Szentírás igazságára való rámutatás sem. A család és általában a személyes emberi kapcsolatok tartalommal megtöltése azt igényli, hogy a közélet formáit és törekvéseit minél kevésbé a gyakorlatias kompromisszum, az igazság erejében kételkedő, a jó ügyet csempészárúként az életbe belépő megalkuvás határozza meg. Elengedhetetlen a gyakorlat mozgásainak hajlékony számontartása közben az Igazság fényének magabiztos felragyogtatása és a polgároknak céljai érdekében való mozgósítása. Ez viszont elkerülhetetlenné teszi az alapkérdésekben a számításoktól, az ún. taktikai megfontolásoktól, viszonyoktól mentes, egyértelmű állásfoglalást.

E témát a végtelenségig lehetne folytatni, és megmutatni, hogy az összes bajunk (az életszínvonal alacsony foka, a bűnözés növekedése, az anarchizmus és a terrorizmus virágzása, a drogfogyasztás, a betegségek, a korai halál, az öngyilkosság növekedése) a kommunizmus káros öröksége, amelynek megfelelően világunkat *csak* a személytelen és szellemtelen érdekek irányítják.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy az érdekek előtérbe helyezése, azok kizárólagos "tisztelete" nem hozhat ideiglenes és relatív eredményt. Manapság például nagyon hasznosnak tartják a nyelvtanulást, mert a nyelvtudás olyan munkalehetőségeket nyit (különösen Nyugaton), amelyekért többet fizetnek. Nem vitás, hogy a nyelvtudás nem semmi, de nem szabad elfelejteni, hogy ez csak a szükséges feltétele a munkához jutásnak és a sikeres munkavégzésnek (ahogyan a szakmai felkészültség is csak az). Az igazi tétje viszont a munka, a szakma *szeretete*, amely nem vezethető le a haszonból és a személytelen érdekekből. Ennek a ragaszkodásnak eleve mentesnek kell lennie a haszonleséstől, és így a munka szeretete, amelyet nem szabad összekeverni a felületes hajlandóságból származó empátiával, polgári érték.

Akiben ez nem alakult ki, ne számítson tartós sikerre, az ilyen embert mindig csak dolgoztatják, mint a rabszolgát, mert az is, nyelvtudása és szakmai felkészültsége ellenére. Azt lehet mondani, hogy a nyelvtudás révén az ember lehetőséget kap arra, hogy megtapasztalja a polgári értékeket, de ez csak lehetőség, mely az egyik esetben realizálódik, a másikban nem, sőt, ha zsenge korában, saját családjában és a közéletben az ember ezt nem tapasztalta, akkor a sikeres tapasztalatszerzésre nagyon kevés esélye van.

Vagy vegyük példának a politikai együttműködés, a partnerség területét. Ahogyan valamikor a nyers erőt tisztelő barbárok néha azokhoz csatlakoztak, akiknek az ereje nem fizikai és nem személytelen hatalmi eredetű volt (akik, mondjuk, nem azért harcoltak valaki ellen, hogy elsősorban földjét vagy gazdagságát megszerezzék, hanem mert e föld uralkodóinak a hazugsága, hatalomvágya, kegyetlensége, haszonlesése felháborította őket, és ennek az Igazság nevében határt kellett szabni), most is azok, akiket a nyers érdekek hajtanak, néha helyesen választhatnak. A partner helyes választása önmagában véve jó eredmény, de ebben az esetben csak azért születik, mert a dolgok szerencsésen alakultak, mert itt és most az, aki lelki-szellemi erővel rendelkezik, szerencsére fizikai erővel is bír. Mivel nyers erővel bírhat az is, aki a személyes szellemet tagadja, nem kizárt, hogy akár már holnap más döntés születik, vagy hogy eleve kettős játékról van vagy lesz szó. Az ilyen

eredmény tehát nem lehet sem igazán megbízható, sem igazán tartós, hanem csak relatív és ideiglenes lehet.

Azt kell mondani, hogy ez az emberhez nem méltó ideológia nem lenne annyira tartós, ha szocialistáinkkal és liberálisainkkal szemben álló oldal, a mai ellenzék pozíciója következetesebben személyes és szellemi volna. Sajnos a magukat a polgári értékek védelmezőinek nevezőknek sokszor elképzelésük sincs arról, mit jelent ez esetben a *polgári* jelző. Mint az ellenfél, gyakran ők sem a polgári értékeket képviselik és védelmezik, hanem a személytelen érdekeket (amelyeket értékeknek vélnek). Csak ebben az esetben olyan emberek vagy csoportok érdekeit, akik a kommunizmus alatt érvényesülni akartak volna, de ez rajtuk kívül álló okokból nem, vagy nem teljes mértékben sikerült, akik ezt a "kudarcot" nem tudják elfelejteni, és emiatt – de csak emiatt – szemben állnak a régi rendszerrel. Azokat viszont, akik tudatosan személyes és szellemi inspirációkra hallgatván fordulnak szembe a kommunizmussal, az érdekek semmiképpen sem elsősorban foglalkoztatják: nem arra összpontosítják az erejüket, hogy pénzt vagy állást harcoljanak ki az ellenféltől, hanem a helyes gondolkodás kialakításán fáradoznak, amely nem az öncélú személytelen hatalom megszerzésének, hanem a szellemi befolyásnak a biztosítéka.

Hogyan lehet az egyiket a másiktól, az igazit a hamistól megkülönböztetni? Nálunk ennek két próbaköve van: a nemzet iránti elkötelezettségre hivatkozó, magát patriotizmussá stilizáló, szüklátókörű, földhözragadt nacionalizmusról, és az Igazságra hivatkozó, valójában az irigységben és gyűlöletben fogant antiszemitizmusról van szó. Ha az egyik, vagy a másik, vagy esetleg mindkét elfogadhatatlan pozícióra utaló jelenség felmerül, nem valódi, a polgári értékeket ténylegesen képviselő ellenzékkel állunk szemben, hanem olyan emberekkel, akik végső soron – tudatosan vagy sem – az ellenzéknek kárt okoznak, a másik tábort erősítik. Mert sem a más népeket nem kedvelő, bennük csak valódi vagy kitalált hibákat, rossz tulajdonságokat látó nacionalista látásmódja (ebben különbözik a nacionalista a saját kultúrát szerető és más kultúrákat tisztelő patriotától), sem az egy népet (ez esetben a zsidó népet) gyűlölő, azt mindig a saját népét sújtó kudarcokért felelősnek tekintő, a keresztény kultúra iránti ellenségeséggel, gonosz szándékkal gyanúsító, annak a maga országára, ezen ország védelmére, benne a nyugodt létezésre való jogát nem ismerő antiszemita álláspontja sem nem szellemi, sem nem személyes, sőt, mivel az ellenszenvben vagy a gyűlöletben, vagy alaptalan gyanakvásban, félelmekben fogant, személyellenes és szellemellenes.

A gyanakvásokról és a félelmekről érdemes néhány szót mondani, mert a jobboldal gyakran a szélsőséges, a nacionalizmustól érintett körökből induló, a tudományos-fantasztikus filmekbe illő félelmeket, rémálmokat sajnálatos módon osztja. E felfogás szerint az egész világ a pénzért minden gazdaságra képes multinacionális cégek kezében van, és a Szovjetunió széthullásával megerősödött Amerika, Izraellel együtt, világuralomra tör, belőlünk ugyanúgy rabszolgákat akar csinálni, ahogy korábban a szovjet „impérium” tette. Közben furcsa módon elfelejteni szokás, hogy sem Amerika, sem Izrael nem kommunista ország, tehát nem törhet *ugyanúgy* a szabadságunkra, ugyanakkor túlértékelni szokás a szovjet „impérium” intézményeinek a széthullását, illetve gyakran megfélemezünk arról a szellemi mérgező hatásról, amit nem pusztán az ideológia elfogadása, hanem a gondolkodás szellemi alapjainak megtagadása és a személyiségnek a kommunizmus hatására bekövetkezett torzulása jelentett. Több évtizeden át hallottuk a kommunista propagandát az amerikai rémségről, az amerikai kapitalizmusról. Ezek azok a beteges és káros fantáziák, amelyek, ha kitarunk mellettük, ugyanúgy megbuktatják a jobboldalt, ahogy Csurka antiszemitizmusa tönkretette, illetve megbuktatta két kitűnő vezetőnket. Az amerikai demokrácia nem

tökéletes, benne egyelőre keveredik az érdek- és az érték-orientáltság, a szellem sokszor az érdek mögé szorul, csak látenszen tud jelen lenni, és csak félig-meddig tud működni. Mégis demokrácia, és nem diktatúra. Világunk, amelyben még mindig vannak diktatúrák, és amelyet még a bénultság állapotában tart a bukott diktatúrák okozta szellemi romlás, rászorul arra, hogy rendszabályozzák. Még akkor is, ha aki erre vállalkozik, kellő szellemi fedezet nélkül kényszerül lépni. Hiszen a szellemi kérdések nem eléggé tisztázottak, és nemcsak Amerikában, hanem sehol a világon. Hibás az az elképzelés, hogy minden birodalom az ördögtől van. Ezt csak az anarchisták gondolják. Például a kereszténység elterjedését a Római Birodalom tette lehetővé, és ez annak ellenére igaz, hogy ott a keresztényeket gyakran üldözték. Pál apostol nem változtatta meg a római birodalomról alkotott jó véleményét akkor sem, amikor börtönbe csukták, és halálra ítélték. És a 20. századi diktatúrákat meg gondolatlanság a római birodalomhoz vagy Nagy Károly birodalmához hasonlítani. A félelem, úgy látszik, megakadályozza, hogy a józan észre hallgatva kellőképpen mérlegeljünk, és helyesen értékeljük azt, ami körülöttünk történik. Szokás mondani, hogy nem a jót, hanem a kevésbé rosszat nehéz a rossztól megkülönböztetni. Mi sajnós a legrosszabbnak azt gondoljuk, ami kevésbé rossz, vagy talán egyáltalán nem is az. Nehéz megmondani, hajdani marxista beidegződéseink magyarázzák-e rémálmainkat, vagy fordítva, a földhöz ragadt, az érdekeket bálványozó (és ezt a földhözragadtságot másokra is kivetítő) gondolkodásmódunknak köszönhető, hogy marxista módon „betartani” akarunk azoknak, akik nálunk úgymond sikeresebbnek bizonyulnak.

A nacionalisták azt állítják, hogy szeretik saját népüket, de a nép, amelyről *beszélnek*, végső soron nem nép, nem nemzet, hanem csak közös területen élő és közös nyelvet beszélő, hasonló szokásokkal és karakterisztikus vonásokkal rendelkező csoport, személytelen etnikum. Ennek a csoportnak az érdekeit védik (általában nem tiszta eszközökkel, pl. a más etnikumokkal szembeni rosszhiszeműséggel, rágalmazással) a mi szocialistáinkkal és a mi liberálisainkkal szemben, akik sem a nemzetet, sem az etnikumot nem kedvelik. Azokról a zsidó-keresztény hagyományban gyökerező értékekről, amelyeknek a képviselője egy népet néppé, *nemzetté* tesz (a magyar nemzet esetében ez elsősorban Szent, mert Isten, az Igazság "akaratából" szerzett föld, Hazánk, Magyarország), a nacionalisták esetében nem lehet szó. Nekik általában nem az fáj, hogy a polgári értékek képviselője nálunk szinte lehetetlenné vált, mert a rá alkalmas emberek vagy az ország határain kívül rekedtek, vagy ellehetetlenítették őket, többségükben a közéletből kiszorultak, tehát nem az fáj, hogy az ország a diktatúra alatt szellemileg meggyengült, hanem csak az, hogy mások hasznot húztak belőle, hogy területileg nem olyan nagy, mint valamikor volt, hogy más etnikumokhoz tartozó emberek itt meggazdagodhatnak, különböző előnyökben részesülhetnek. Az előnyöket és a hátrányokat nálunk tehát nem a személyes szellemi pozíció megléte vagy hiánya, nem a polgári értékek (az okosságnak, a becsületnek, a szorgalomnak, a tehetségnek, stb.) képviselője, vagy elmaradása határozza meg, hanem kimondottan személytelen és szellemtelen, legtöbbször durva fizikai vagy hatalmi jellegű javakkal rendelkezése, vagy azoktól megfosztottsága. A kizárólagosan ilyen előnyök szerzésére törő beállítottság csak újabb irigységhez és gyűlölethez, csak értelmetlen viszályokhoz vezet. Hosszú távon, történelmi perspektívából nézve így nemcsak új lehetőségeinkkel nem tudunk élni, hanem azokat az előnyöket is elveszítjük, amelyekkel rendelkezünk, ahogyan ezt a személyes szellemi értékeknek a személytelen érdekekkel való felcseréléséért, a hamis látszatnak hódoló számításunkért minket büntető történelmünk már nem egyszer bizonyította.

Ami viszont az antiszemitizmust illeti, itt egy etnikum, egy nép iránti kifejezett gyűlöletről van szó. E gyűlöletet szintén személytelen és szellemtelen érdekorientáltság



szüli, csak itt nem feltétlenül a saját etnikum érdekének védelméről van szó. A védett bárki lehet, emiatt az antiszemitizmus jelenségével *elvből* találkozhatunk a kommunista ideológia múltbeli vagy jelenkori képviselőinél is (a volt Szovjetunióban a sztálini korszak antiszemitizmusáról volt híres). Mivel viszont szocialistáink a "szegények és az elnyomottak" érdekeit védik a gazdagokkal és a tehetősékekkel (vagyis nem feltétlenül a zsidókkal) szemben (hiszen azért a zsidók között is vannak szegények), náluk az antiszemitizmus ritkán ölt direkt formát. Sajnos, ez inkább ott történik meg, ahol a saját etnikum érdekvédelméről van szó, vagyis éppen az ellenzéki oldalon, bár, ahogyan már írtam, nemcsak nem fejezi ki a mi polgári és nemzeti mozgalmunk szellemét, hanem éppen a fordítottját teszi, e mozgalmat diszkreditálja. Ezért, vállalván a gyakorlati jellegű kockázatot, a polgári értékeket a sajátjuknak érző köröknek nem szabad idegenkedniük a gondolkodás megemelésétől, személyes szellemi jellegének erősítésétől, és meg kell ítélniük a nemes ügynek kárt okozó jelenségeket. Ellenfeleikkel szemben szilárdan kell hinniük abban, hogy az igazság mindennél nagyobb erő, és még a gyakorlati szempontok érvényesítésére szakosodott politika sem mondhat le róla. Az ügy csak akkor győzedelmeskedik, ha tiszta szándékú emberek képviselik.

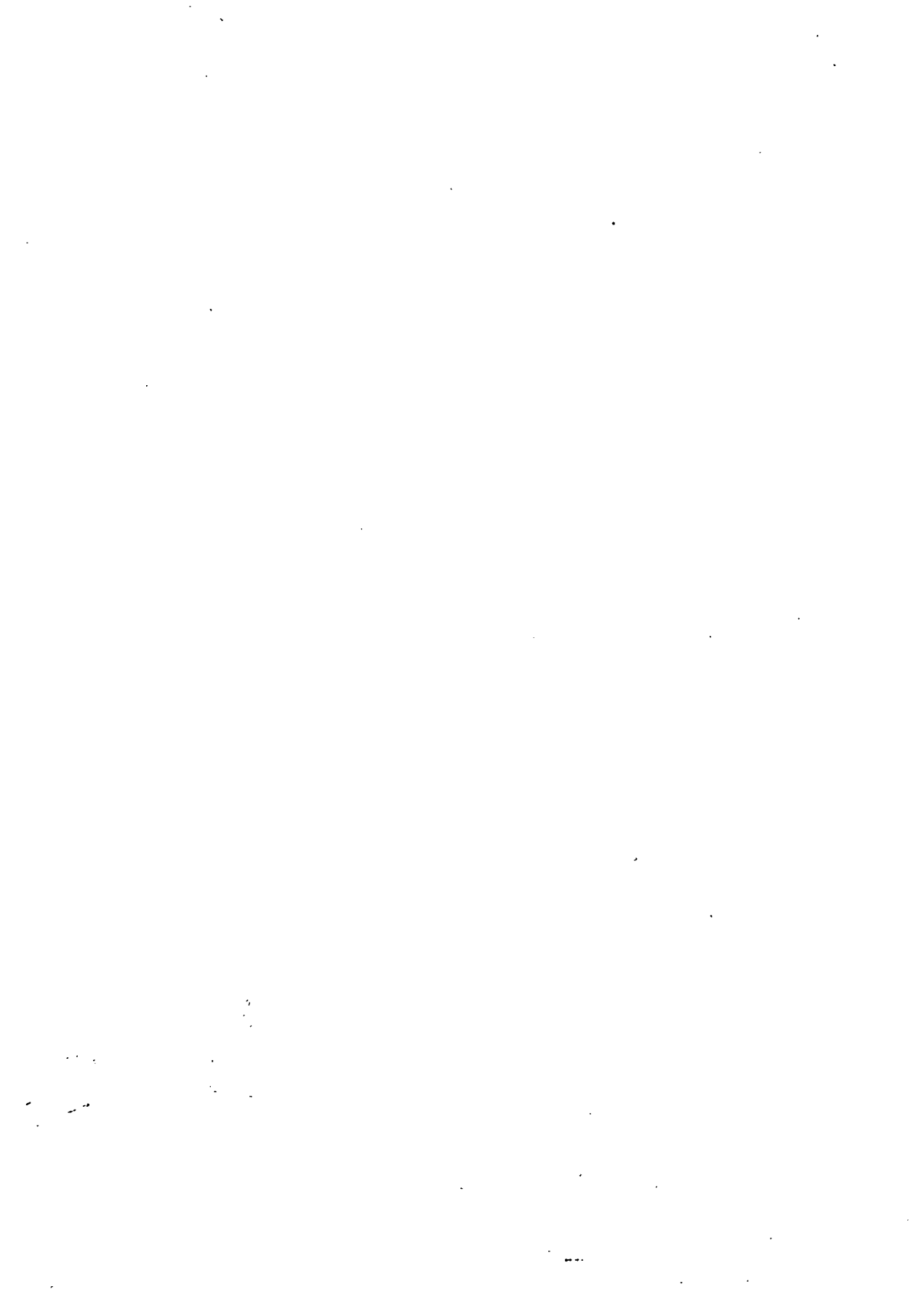
Manapság, amikor az embereknek szokásukká vált, érdekeiket védve, a változó gyakorlathoz alkalmazkodva magukat másnak hazudni, mint akik valójában, nem könnyű eldönteni, "ki kicsoda", kivel lehet együtt képviselni a polgári értékeket. Hiszen a hazug embernél a szó pusztán szó marad, a tettek általában nem egyértelműek. A hazug ember minden szemrehányást egyszerűen visszautasít, az egyértelműen érdekorientált nacionalista vagy antiszemita kijelentésekről azt állítja, hogy ezek nem azok. Ebben a helyzetben talán nem abból kell kiindulnunk, amit a hazug ember mond vagy tesz, hanem abból, amit elhallgat vagy nem tesz meg. Ha az ember saját hibáiról soha nem beszél, azokat soha nem ismeri el, vagy ha mégis, semmilyen következtetést nem von le belőlük, akkor ne higgyünk neki. Ha a nemzet védelmezőjének mondja magát, de életében soha senkinek nem kínált segítséget, ne higgyünk neki. Ha családpártinak mondja magát, jól szituált családjában viszont nincs se saját, se fogadott gyerek, ne higgyünk neki. A hazug emberekkel nem szabad közösködni. Maradjanak csak egyedül. Ezt nem a finnyáskodás, hanem a kultúra és a civilizáció iránti tisztelet diktálja. Ebben nem szabad embergyűlöletet látni, hiszen ha valaki azért nacionalista vagy antiszemita, mert manipulálták, félrevezették, akkor ebből valamit megérthet, föltámadhat benne az Igazság és a szeretet személyes szellemi ereje, aki viszont szándékosan a manipulátorok közé tartozik, azon itt és most nem lehet segíteni, őt az időre kell bízni.

Visszatérve a *Bölcsészfüzetek*re, azt kell mondani, hogy folyóiratunk mindig mentes volt a nacionalizmustól és az antiszemitizmustól. Az volt a célunk, hogy megmutassuk: létezik olyan, az érdekeken túlmutató, szabad, személyes és szellemi, az értelmiségihez méltó látásmód, pozíció, amelyről - a tudatunkat, a szakmai felkészültségünket realizálva - úgy lehet nyilatkozni, hogy mindenki számára világossá váljon, mi mennyire és miért értékes vagy nem, követendő vagy elutasítandó, hiteles vagy hamis. Az első években megjelent számainkat inkább kritikai jellegű irányultság jellemezte, az 1999-2000-ben kiadott, dupla terjedelmű *Személyes metafizika és az igazság szabadsága* című kötetünket a pozitív megoldásoknak, a helyes gondolkodás formáinak a keresése inspirálta. Mostani számunk a helyzet megváltozása ellenére folytatja a pozitív megoldások keresését, annak elismerésével, hogy az Igazság csak akkor győzedelmeskedik, ha pozíciónk valóban szabad, személyes és szellemi lesz. Úgy találtuk, hogy mostani, egyrészt polarizált, másrészt zűrzavaros vilá-

gunkban álláspontunkat érdemes direkt módon, világosan és egyértelműen kifejezni. Így született, eddigi szokásainktól eltérő módon ez a bevezető.

Ebben az évben a budapesti Immun-csoporthoz tartozó költők, írók azzal tiszteltek meg minket, hogy közlésre küldtek nekünk műveket. Ezekkel kezdjük ezt a számot, amely, reméljük, a problémák továbbgondolására serkenti majd olvasóinkat.

*A szerkesztő*



# **I. VENDÉGÜNK AZ IMMUN-CSOPORT**





## ÜNNEP

Ünnep: ősmagyar hümmögőszó. Ün: időkezdeti, legbelülről fakadó hangsor, tűzbe néző révület. Nep: a lélekemélyi, plútói csodálat lezáró megformálása. Ahogy a féktelen dionüsziaira készülődve szép, mintás terítőt simítunk az áldozati asztalra. Ha ünneplünk, szavakat terítünk a mondhatatlanra. Lesimítgatjuk a szélét.

Ha ünnep van, kevesebb szó is elég. Emléktelen emlékek szelleme járja a házat, amit úgy hívunk: élet. Az ünnep mindig ismételtes. A kezdeti, mindent eldöntő pillanat megismételése. A teremtés, a szabadság, a béke, a halál, a rabság, a háború benső megismételése. Gyengébb, halványabb pillanat, mint az eredeti, mert csak makettje annak, de erősebb és fénylőbb is, mert túlmutat minden konkrétumon, történőn, időbelin. Az ember megáll, ünnepel. El-ereszti életét, hogy Életét megélje.

Minden idő az ünnep felé menekül. Saját árnyékuk elől szöknek a nem megszentelt, csak önmagukért való pillanatok. A határon – megvilágosodásban, műalkotásban, halálos ágyon – összegyűlnek, készülődnek az ünnepre. Ha nem vétjük el, időben odaértünk.

Az ünneplésben megismételt idő, ha nem csak külsődlegesen, hanem valóban, jelenvalón tapasztaljuk, jövő. Megtörténhető élet, ami a halál felé halkulón egyre bensőbb, egyre bátrabb, és így a világot egyre közelebb engedi. Amíg nem ünnepeztünk, nem érthetjük meg a világot. Régi karácsony nélkül nincs új év.

Csak hogy a megérteni rendelt világ, úgy tűnik, teljesen reménytelen. Isten halott, a természet halott. A magát mindkét szálról – felső, transzcendens szálról, és alsó, természeti szálról – leszakító társadalom önmagába pendült. Egyre őrzítőbben pörgő mókuserék. Egyre gyorsabban forog magában, egyre virtuálisabb létben. Semmihez nincs köze, és már a Semmihez sincs köze. Úgy tűnik, a totális, szellemi-környezeti-fizikai válságból már az ünnep sem menthet ki bennünket.

Akkor miért írok? Hiszen magának senki nem ír. Az alkotás eredendően közösséget célzó, közösségteremtő tett. Tehát titkon mégis reménykedem. Erre a gesztus-szinten tetten ért reményre bízom most magam. Nem tudom, ki ő, de szóljon bennem ő az ünnepről.

Október vége. A Pilis erdeit járom. Dobogókőről a Szer-kövek felé indulok. A hegy északi oldalában, évszázados bükkösben ereszkedem, amikor hollópár repül el fölöttem. Rám kárognak, egyikük vissza is kanyarodik, leír egy kört fölöttem, jól megnéz magának. Ahogy leérek a völgybe, egy réten megpihenek. Üldögélek a fűben, nem gondolkodom. És hirtelen rám tör valami. Nem gondolat, nem érzés, nem hangulat. Fényszerű ízé. Valami hangvilla-nás. És valaki ezt a mondatot mondja bennem: „Csak a szeretet számít”.

Fiatalabb koromban azt gondoltam, csak a tudás számít. Később rájöttem, hogy a morál – nem a kispolgári értelemben vett morál, hanem a magasabb rendű – a legfontosabb. És most valaki kinyilvánítja bennem, hogy csakis a szeretet. Elég hihető hang (elvégre én vagyok az, aki most szól hozzám). A tudás nagyon fontos, mert anélkül semmi nincs. De – ahogy Németh László Galilei-drámájában az öreg tudós mondja, amikor megalkuvásán

kesereg – „lehetek én bármilyen okos, a Sínai-hegyről senki nem hoz nekem külön törvényeket”. És most, a pilisi réten üldögélve kiderül, hogy a mégoly magasrendű morál kristályszerkezete is üresen csillog, ha magjában nem lüktet az a mondhatatlan erő, amit a nyelv szeretetnek dadog.

Már két hét is eltelt a dobogókői kirándulás óta, amikor rádöbbenek: hiszen az okosok szerint Dobogókő a Föld szív-csakrája! Lehet, hogy nem is én szóltam magamhoz? Lehet, hogy egy nagy úrnak vendége voltam?

A gondolkodás felől nézve ez a kérdés – Kant óta, de a tudat husserli fenomenológiája óta egészen biztosan – üres. A világ a tudatban, tehát bennem születik meg, tehát a magam szólítására válaszolok. (Heidegger óta ezt úgy mondják: saját világban-benne léteimet ismerem fel.) A transzcendens nem megragadható; ami megragadható belőle, az még nem transzcendens; ha mégis bevillan egy transzcendensnek vélt fényoszlop vagy hangsor, az csak egy tágabb, eredendőbb immanencián belül érvényesíthető vagy értelmezhető.

A morál felől nézve ez a kérdés szintén üres. A pilisi réten csak annyi történt, hogy az individuum ráismert az általános emberi egy imperatívuszára. A *conditio humana* egy eleme megnyilvánult az emberi elmében.

De hogyan fest a helyzet önmaga felől nézve? Mi történt itt valójában? A hegyről leereszkedve, a réti fűvön pihenve kiderült, hogy csak a szeretet számít. Fentről, a dobogókői hegyről messze látni: Vadálló-kövek, Dömös, a Duna, a Börzsöny vonulatai. A gondolat messze lát bennünk. De ha alább szállunk, akkor besétálhatunk egy erő titokzatos terébe. Jó, jó, mondja erre fölényesen a gondolat, de ez már megvan a korinthusi levélben vagy Nietzsche Zarathustrájában. Hol itt az újdonság?

Az újdonság az, hogy október végén a Pilisben, a Föld szív-csakrájának közelében valaki valamilyen sugallatra megérezte az ünnep értelmét. Lehet, hogy az ott egy csodarét. Lehet, hogy bárki, aki ott néhány percet elüldögél, megérzi az ünnep értelmét. Kirándulóként jött a természetbe, egy másik világ foglyaként, önmaga foglyaként, és itt egy pillanatra megszabadult. Megtalálta azt a pontot, ahol élete vízszintes síkját a függőleges fény átszúrja. Gondolatok, szavak, mindennapok, életek ennek az egy, bármekkora világválságban is megismételhető fénykeresztnek idősugara. Ün. Nep.

BARNA T. ATTILA  
A VÁCI KÁLVÁRIÁN

*„Arcán szelíd mosoly a szenvedés.”  
(Juhász Gyula: A tápai Krisztus)*

Lent gyárok, vasút, a lakótelep,  
tetők mozdulatlan hullámverése,  
a süllyedő dóm kupolája csillan,  
megolvadva sercen az ég kékje;

sóhajt a város lobogó melegben,  
üres kis utcák és sápadt terek,  
a gyárudvaron kóbor macska surran,  
az állomáson alvó részegek...

Ezt látja innen. Feje félrebillen.  
Kétezer év magány ég és föld között,  
s körben a dombon izzó pipacsok,  
elhullott vércseppek, amerre jött.

## SZENTÉLY

*Katalinnak*

Villámok hajolnak  
a Naszály fölé —  
csípődre én

körülöttünk a szőnyegen  
kis mécseseid égnek  
meglobogtatja lángjukat  
a szemérmetlenül ráinktörő szél

összerándulsz  
villámfényes táj  
öled bozótosába  
menekülnek ujjaim

pogány papnő  
emeled csillogó poharad  
felmutatod tested az éjszakának  
kifürkészhetetlen arcod fölöttem

azután csak a csönd  
a sötétség  
csak az eső sistergő cseppjei  
a lerombolt szentély hideg hamujában

## FEKETE VASÁRNAP

*Párniczky Mihály emlékének*

Nem voltunk sokan, néhány rokon, barát, különös figura az éjszakából, ácsorogtunk a gödör felett, furcsa volt, hogy te, azaz a hamvaid, abban az urnában, ezen a napsütéses délelőttön, utolsó délelőttjén a nyárnak, és nem a Grinzingiben, vagy az Óbester félhomályában villog okos szemüved, ahogy magyarázol az asztalra hajolva, élénken gesztikulálsz, Adyt idézed, vagy apró, olvashatatlan betűiddel telerótt cetlijeid között keresgél, mert verset írtál, új verset - a hogy te mondanád, szöveget - az elmúlt éjjel valami rossz, füstös józsefvárosi kricsmiben, szóval sikerült meglepned ezzel az urnadologgal, Miska, mondták, a kórházban lekötözték az ágyhoz, mindenáron meg akartál inni egy jó kávé, s elszívni hozzá egy finom cigarettát az udvaron, fittyet hányva az angina ölelésének, a bicskádát követelted, elnyiszálhasd a lepedőből font kötelet, azt is mondták, vasárnap volt, izzó vasárnap délután, aztán kifordultunk a temető kapuján, elindultunk a kis hegyi utcán lefelé, a villamos épp eltűnt a sarkon, lent a város mormolta egykedvű siratóját. Közhely a táj.

VARGA KLÁRA  
A FORMÁBAN TÁNCOL...

A Formában táncol,  
Maglehet,  
Ő maga a Forma.  
Magszégyenít,  
Ahogyan kezét nyújtja.  
Elhív örökre a Formátlanságból,  
Elvezet minden zaccos maradékságomtól.  
Megsebez ujja,  
Amint a térképre bök,  
Merre van dolgom még.

Most szépen lefogom magam,  
Nem menekülök nyüszítve.  
Hadd látom színről-színre,  
Mi minden nem lehetek többé.

## NE AKARD ŐT...

Ne akard őt,  
Nem ölel,  
Ölni küldték,  
Azért jön közel.

Zsenge bimbócska,  
Alig férfi,  
Gyermek még.  
Mégmérgezték,  
Megbetegítették,  
Tán még kik a bölcsönél...

Rokonok voltunk  
Rég valahol.  
Ott nyilván,  
Hol az Ige ránk  
Legelejébe kimondatott.  
Istenittasan,  
Szerelmesen,  
Ölelkezve  
Álltunk egykor  
A Teremtés  
Bíbor-arany partjainál.

Nem emlékszik.

Korhadt,  
Süllyedő tutaj,  
Olvadó,  
Csonka bálvány.  
Szappanszobor.  
Kócos, bamba nyűg.  
Szorgos szép fejében,  
Féregjárt gyönyörűséges szívében,  
Ez földi életében  
Csak olyan vagyok neki én.

### ABLAKVERS NO. 3

Kiindázok belőled,  
Elhagylak,  
Mindenkor tavaszom.  
Kicsordogálok kertjeidből,  
Én örök királyságom,  
Apadhatatlan gazdagságom.  
Kilépek mostan,  
Mint ki bévül többé magára nem lel,  
Csak a másikban,  
Kit rábíztak:  
Hozzád hozza,  
Veszni ne hagyja semmiképp.



## A KULTÚRA FELÉRTÉKELŐDÉSE

„Az erkölcsi hanyatlás gyakran emlegetett jelei a következők:

1. elharapózik az antiszociális viselkedés: nő a bűnözés, a kábítószer-fogyasztás és az erőszak;
2. a család mint modell elveszti vonzerejét; növekszik a válások, házasságon kívül született gyermekek száma, megnő a fiatalok terhesség és a gyermeküket egyedül nevelők aránya;
3. csökken az önkéntes szervezetekben való tagság, és a tagság iránti bizalom, vagyis hanyatlásnak indul a "társadalmi tőke" - legalábbis ami az Egyesült Államokat illeti;
4. általánosan gyengül a "munkamorál", s előtérbe kerül az egyéni élvezet kultusza;
5. csökken a tanulás és a szellemi tevékenység iránti hajlandóság - az Egyesült Államokban ez különösen az alacsonyabb iskolázottságú embereknel figyelhető meg."

(*Huntington: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása – 524.o.*)

Nehéz volna azt állítani, hogy ezen öt pont nem jellemzi általában a Nyugatot, s vele együtt az immár Nyugathoz sorolható Magyarországot. Hogy e felismert erkölcsi hanyatlás vajon csupán mellékjelenség vagy éppenséggel valami lényegesnek a megmutatkozása, döntő kérdés.

Ha igaz van Huntingtonnak, akkor a Nyugat az 1990-es évektől kezdve csupán a 7 nagy civilizáció egyike. Nincs kiemelt jelentősége mondjuk az iszlám, a kínai vagy az orthodox civilizációkhoz képes. Katonai, gazdasági, technikai, informatikai hatalmát tekintve még mindig a legnagyobb, de ez nem jelent egyben minőségi másságot is. Ha igényt tart is a globális kérdések döntőbírája szerepkörére, ezt az ezredforduló táján a többiek már nyíltan visszautasítják. A távol-keleti civilizációk gazdaságilag messze dinamikusabban fejlődnek, mint a Nyugat, s mint tudjuk, egy kultúra önbizalmát – önhittségét? – saját sikerére szokta alapozni. Míg mi, nyugatiak a fenti 5 vagy egyéb tézisekre hivatkozva úgy véljük, hanyatlunk, a keletiek úgy érzik, emelkednek.

Az ördögbe is, nem jó hanyatlófélben levő civilizáció tagja lenni!

Váltsunk tehát civilizációt? Csatlakozunk Kínához vagy Japánhoz, esetleg az Iszlámhoz? Eltekintve az ötlet földrajzi képtelenségétől, a huntingtoni elemzések fényében azt kell mondanunk: az „elszakadó államok” előbb-utóbb lógó orral, csalódottan visszaoldognak eredeti civilizációjukhoz. A civilizációs gravitáció sokkal erősebb, mint a gazdasági, a katonai, az ideológiai vagy a lélektani érdek. Arra a kérdésre, hogy vajon mi a lényege, mi a kötőanyaga ennek az összetartó erőnek, az a meglepő (régi-új) válasz adódik, hogy a vallás és az általa megalapozott kultúra.

A vallás?! Ne butáskodjunk már! Hát mi, nyugatiak, nem úgy gondoljuk-e, hogy kultúránk világhódítását épp egy olyan szellemi tett alapozta meg, mely a vallást és földi képviselőjét, az egyházat az ember minden tevékenységi körére igényt tartó hatalmi igényéről lemondatta hagyva néki csupán a lelket, utóbb már azt se? A vallás? Mi ez a neoreakciós szöveg? Hiszen egyetlen más civilizációra sem jellemző az a fajta individualizmus, az egyéni szabadságnak oly mértéke és - megengedem - mértékvesztése, ami itt nyugaton megintcsak a vallás visszaszorításának eredményeként teljesedhetett csak ki. Doktor Vallás! Na persze, kacagnom kell, haha! Csak nem azt akarják itt javasolni, küldjük

a Nyugatot kórházba, operálják ki belőle a mételyt, mely sikereit lehetővé tette...?! Mi maradna belőle?

És mégsem adatik más, mint a vallás! Páron, bocsánat, szabad kérném. Egyrészt azért, mert itt van a közvetlen közelünkben (na ne mondja!), másrészt és döntő módon azért, mert teljesen nyilvánvaló (számomra is, kedveském?), hogy a fent felsorolt öt válságtünet rejtőzködő okára kínál választ: létélményt az ürességben (puff nekem!). Hitet, szenvedélyt, reményt, tartalmas közösségi és értékközpontú életet felelősséggel a létbe hívó hatalom felé (prófeta úr, ön nem filozófus pap véletlenül? fogadjunk, hogy szíve szerint még a kötelességet is a nyakamra tekerné!).

A keresztény vallás itt, nyugaton, különös tekintettel Magyarországra, több szempontból is igen kényes helyzetben találja magát. Egyrészt számolnia kell azzal, hogy a nyugati elit egy jelentős része a görög és a római szellemi hagyaték egyenrangúságáról vagy fölényéről nem hajlandó lemondani. Állam-, társadalom- és művészeti értékeit nem látja keresztényiesíthetőnek. Másrészt az egyedül szentnek tartható könyv képe az ember-ről, emberi közösségről egyre távolabb kerül a modern, technicizált, informatizált, nagyvárosi tömegtársadalomtól, sőt, mintha a Biblia éppen egy ilyen világ rémképével küzdene folyamatosan... Harmadrészt – és itt válnak fontossá a nemzeti kultúrák – a kereszténységnek egy kulturális és nyelvi sokféleséget mutató világban kell érvényesülnie. A magyar példa itt különösen figyelemre méltó: köreinkben ugyanis mutatkozik bizonyos hajlam arra, hogy a kereszténységet a saját, vallásosan értett nemzeti-közösségi hagyományunk talaján értelmezzük újra. Az „öshonosodás” (Huntington) mindazáltal kortendencia: nemzetek és civilizációk térnek vissza saját, ősi gyökerű kultúrájukhoz, mert a közösségi identitás, egyáltalán a közösségi lét eredendő emberi igény. Kérdés, vajon képes-e a kereszténység e hármasságnak megfelelni. Képes-e egységbe szőni a hellén és a nemzeti örökséget, képes-e teremtő módon alkalmazkodni a nagyvároshoz?

Miközben ezt kérdezem, a nyugati kultúra legfőbb értékét, a szabad, felelős és mindenekelőtt értékteremtő, ihletett Én-t szeretném előszóllítani rejtekéből: teremtsen, tegye a dolgát. Mert tapasztalatom szerint, csak a teremtő tevékenységbe oltott szabadság szilárdíthatja meg bennünk, nyugatiakban az emberi méltóság immunizáló erejű érzését.

RÉGHENY TAMÁS  
CSEND VOLT

*...a tovahömpölygő víz jelképe és mondandója még sohasem volt számára ily erősen és szépen nyilvánvaló. Úgy érezte, a folyónak valami külön mondanivalója van számára, valami, amit még nem tud, ami még vár rá... Úgy tűnt neki, hogy aki ismeri ezt a vizet és ennek titkait, az sok más dolgot is megért, sok titkot...*  
(Hermann Hesse)

Saját létünk folyamatos bizonytalansága, felbukkanása, majd alábukása a folytonosan változóba, arra sarkallja az embert, hogy önmagát folyamatosan figyelve, életének történéseit, viselkedését valahogy megtartsa, megóvja a feloldódástól. Névvel nevezve, szavakkal körülvéve renddé alakítja, mielőtt ismét elmerülne a meg sem történtek világába. Katalógizálva viselkedésünket, a világ dolgaira adott reakcióinkat, valóságot gyártunk belőle, majd később – más út nem lévén –, az így rendezett dolgokat elemezzük, értelmezzük. Egy-egy jól megtalált kategória renddé szervezi a körülöttünk áramló világot, közelít hozzá (miképp a félresikerült hosszú úrt teremti).

A Duna tavaly nyári áradása - mint a szokatlan, rendhagyó történések általában - különös erővel hívta életre ezt az ön- és világértelmező magatartást. Az árvíz természetes reakciókat szül: a katasztrófa hatására az ember összeszedett, megszervezett cselekvéssel válaszol - védi, menti életét, javait, földjét, házát, jószágát. Az ezzel kapcsolatos viselkedés klasszikus felállása nyilván egyrészt az „*árvíz sújtotta lakosság*” másrészt a „*megfeszített küzdelmet folytató katasztrófa-elhárítás*” élethelyzete, szemlélet- és viselkedésrendszere. Hasonlóképp ismert a *hátsorsági éthosz*: a veszedelem közösségalkító ereje, a tettekben, közadakozásban és hasonló jócselekedetekben megnyilvánuló segítő háttér, az összefogás, a szolidaritás ritkán tapasztalható jelensége.

Már az előző években megjelent azonban egy harmadik hozzáállási forma, amely most került igazán a köztudatba, hogy a központhoz közelebb eső területeket érte a csapás: a jelenséget ismertté tévő új varázsszó a „*katasztrófaturizmus*”. A „*katasztrófaturista*” az az élőlény, aki nem vesz részt, nem cselekszik, csak annyiban, hogy a közösségi szolidaritást felrúgva, saját szórakoztatása érdekében a helyszíntre siet. A belátás nélküli élményparazita ezzel akadályozza a védekezési munkálatokat, ezért rosszallással kell fogadnunk és meg kell vetnünk (mert ez a legegyszerűbb minden olyan manifeszt tulajdonsággal szemben, ami bennünk csak gyáván bujkál). Mint újonnan leírt élőlényt, elemezte riporter, szakember, műsorvezetők hada – hiszen fontos képződmény: a turisták nemzetségének, a mai világ alapjelenségének, a harmadik évezred gazdasági motorjának új alakja (önmagában is izgalmas kérdés, hogy a katasztrófaturizmus miképp mutat rá a turizmus általános világromboló tulajdonságaira).

Nem kétlem, nyilván létezett a leírt jelenség, voltak a történetekben az említett érték- és viselkedési rendszer alapján részt vevők, bár gyaníthatóan jóval kevesebben, mint ahogy a média tálalta, s amekkora jelentőséget tulajdonított nekik a védekezés kerékkötőiként. Hanem volt itt egy negyedik szépen kirajzolódó viselkedés is, amelyről egyáltalán nem esett szó - mi több, gyaníthatóan éppen ezt a jelenséget mosta össze a felületes elemző a katasztrófális turizmussal.

Az előkép már a Tiszát ért mérgezésnél megjelent. A tisztatemetés Tokajban vagy Szegeden még részben vagy egészben társadalmi szervezetek által létrehívott megmozdulás volt, de a folyó menti kis falvakba betérve, itt is ott is emberek csendes csoportjait lehetett látni, ahogy virággal a kezükben álltak a parton. A helyszínről tudósító olasz újságíró mesélte, hogy egy hasonló kis helységbe éppen akkor érkezett, mikor egy kompnyi ember indult a partról a folyó közepe felé, ahol a folyóba szórták virágaikat. Mindezt egyetlen szó nélkül. Temettek. Márpedig akit/amat temetnek, az nemcsak hogy élő, de a lelki, szellemi világ számára is létező volt. *“Csak Indiában láttam ehhez foghatót. De gondolni sem merem, hogy itt, Európában még megtörténhet hasonló.”* - emlékezett napokkal később az újságíró, még mindig az élmény hatása alatt.

És most ismét megtörtént. Míg a Tisza esetében az értelmetlen pusztulás, addig most az áradás volt a lelki-szellemi értelemben vett élet szimbóluma.

Emberek álltak kora reggeltől késő estig a Duna partján: Vácott, Visegrádon, Szentendrén és végig a Dunakanyar falvaiban csakúgy, mint a budapesti rakpartokon. Fiatal anyuka páréves gyerekével, családok, huszonéves barátnők, középkorú férfi kutyával, baseball sapkás fiú ugratós biciklivel: emberek, akiket mindennapi életük során csak a közlekedési lámpa pirosa képes néhány pillanatnyi várakozásra ítélni, most csendben álltak hosszú percekig.

Egy idősebb férfi mellettem nem is a vizet nézi. Csak érinti figyelmének sugarával a folyó alig hullámzó felszínét. Mintha valahol fölötte keresné a lényegét. *Él*, mondja.

Csend volt. Az emberek alig szóltak egymáshoz, nem mozdultak, a hangoskodó gyereket leintették. Mint megigézett, szemlélődésbe bájolt bábok: hosszan, mereven nézték a folyót - mindenki érezte, hogy ez nem az általunk ismert Duna. Nem az a koszos, fekália-val dúsított, élettelen lé, ami minden nap előttünk folyik. Mintha életre kelt volna. Aki ott volt, és lehetősége volt *csak* szemlélni, csendben, mozdulatlanul simulni a történesekhez, az érezte: élt a Duna. Megérintette a folyó, erejével meghajlásra, egyszersmind felülemelkedésre készítette. A megszokott rendjét védő, cselekvéstől beszűkült ember mellett a folyó partján megjelent *“a szemlélődő ember”*.

Megmozdulnak a személyesen meg sem élt emlékek, a látás képességének valódi letéteményesei. Mintha valami régmúlt érzés tárulna fel, hívódna elő a külső energia egészen mélyre ható erejétől. A folyó áttörte a civilizáció kényelmet és vakságot hozó hálóját. Meghátrálásra kényszerített, látni tanított: magunk tagadásával megjárni, felfogni a kintet, elérni a történet és visszatérni.

Mintha megnyílt volna valami. Egyszer csak átlát az ember a szemét, szellemét burkoló hályogon. Érinti a dolgok valódi természetét - rég feledett, ritkán tapasztalt érzés, hogy közöm van a dolgokhoz. Mi több részem van bennük, és tudatában is vagyok ennek a kapcsolatnak.

Csend volt. A kiszolgáltatottság feloldozó elfogadása, felszabadító ereje, emelkedettsége. Meghajlás: alázat a valóság iránt. A katasztrófa a percmemből, a mindennapok emberéből előhívta a mozdulatlan szellemi lényt.

Az ilyen csendben megülő, időhárító pillanat hordozhatja annak lehetőségét, hogy megtaláljuk azt a keresztutat, ahol rossz irányt vettünk, és megvetve lábunkat, az elmúlt évszázaddal (és az azt felvezető néhánnyal mögötte) bölcsebben, egy tisztább utat választunk.

## LELET

Még jó, hogy utoljára beszóltam neki. Kibírhatatlan öregasszony, leszarom, hogy szomszéd. A szívével panaszkodik itt nekem, aztán túl fog élni. – Hol van az előírva, hogy örökké éljen valaki? – kérdezem, de rá se ránt. – Vett kenyeret, Zörényi úr – kérdezi (honnan veszi a vén szatyor, hogy kenyeret akartam; mert egyébként tényleg azt akartam). – De hát mondta, hogy kenyeret vesz a Zörényi úr – folytatja, és egészen közélről bámulja az arcom. Megint alkoholszaga van. Nagy piás az öreglány. – Mondta, hogy kenyérért indult. Mondom neki: – Ne nézzen, mama, kifolyik a szeme.

Cöcög, csóválja a fejét. Elvonszolja magát.

Igen, kellett volna kenyér, persze. De most már mindegy ez is, nem? Jobb lett volna, ha kenyérért megyek előbb, és csak aztán, később a rendelő felé, akár kezemben a szatyorral. Kit érdekel egy szatyor? Be lehet akasztani a ruhatárba is. De te tudod a legjobban, hogy irtózom az ilyen helyektől (valahogy mindig az az érzésem, hogy az orvosi rendelőben kapok el valamit); ezért nem vásárolni mentem előbb, nehogy a kenyeret ragályveszélynek tegyem ki. Nem tudtam volna jó érzéssel enni. Így viszont elfelejtettem. A gangon már megint eszemben volt a kenyér, ha más nem, akkor most ez a függöny mögött motozó vénasszony eszembe juttatta.

Elég ronda most a pofám, tény. És? Még kapóra is jött, hogy szóltál, hogy cserepes az arcom, sőt, "táblacserepes", ahogy mondtad; és hogy volt rajta néhány sebhely is, nem árultam el, hogy mitől: hogy megint leestem a lépcsőn. És még néhány kisebbfajta heg az államon bal felől, és szintén bal felől a pofacsonton is. Egy elég csúnya heg, egy nehezen gyógyuló, mélynek tetszett, mintha behasították volna, pedig nem; csak horzsolás, igaz, hogy csúnya, mély horzsolás. A vaskorlát. Most viszont kapóra jött az ügyetlenkedésem – mért nem gyógyul ez? – kérdezted – nem vitaminhiány? Mire én nem mondtam el, hogy másra gyanakszom; csak azt, hogy ma elmegyek, megnézetem magam; mert az a helyzet, hogy könnyebb nekem így oda menni, ha te is tudsz róla. Mert úgyis ma kell visszamennem a leletért.

Ez viszont azt mondja nekem a gangon, de megütöm:

- Borotválkozni is kellene már néha, Zörényi úr. Nem mintha engem zavarna: nekem tetszik így. Olyan mélabús képe van, amikor tüskés. De van, akiben az ápolatlanság benyomását kelti.

Van itt ez a repedezett, pántokkal összeszorított tükör, amit még Bernadett hagyott itt – ezt kellett volna a fejébe húznom.

(Jó, persze hogy Bernadettet kellett volna inkább lelőni, amikor lelépett – de erről is lemaradtam. Most így vigasztalom magam, hogy legalább képzelgek. Ennyi nekem is jár, nem? Sajnos, ilyen elbaszott az ember. Rádásul ilyen kicsinyes elbaszott).

- Hát mégis elment Dettike, Zörényi úr – kérdezte ez a személtáda, és egészen kihajolt a leskelődő helyéről, a függöny mögül. Aztán meg: – Jöjjön be, igyék egy erős feketét...

Persze, "igyék". Most meg: "hol a kenyér, Zörényi úr?" Igaza van egyébként: meg kellett volna vennem a kenyeret, most megint nem kapsz semmit enni vacsorára, és későn jössz haza. Éhes leszel. Aztán persze úgysem fogsz végül enni. Persze az is lehet, hogy zabálni akarsz majd. Én meg már nem számítok.

Remegett a kezem, annyira, hogy összeráztam a joghurtot és a homogenizált tejet (mert tejet és joghurtot vettem, épp ezért nem értem, hogy feledkezhettem meg a kenyér-

ről). Sőt, a hangom is remegett; de nem mindennap megy az ember aids-tesztre. Nekem van, amikor a hangom is elmegy. Amikor Bernadett visszajött a fényképalbumért, megszólalni sem tudtam. Üresen tátogtam. Furcsa, de tudtam, hogy nem is fogok tudni megszólalni, amíg bent van a lakásban. Még csak nem is voltam ideges – mondani akartam valamit, de már az agyamban nem formálódott meg a beszéd, így nem is jutott el a számig. Jó, mi? Ezt még nem mondtam el, ugye? Hát itt a nagy alkalom. Az egész szöveg felszívódik abban, hogy beszélni akarok (nem tudom másképpen mondani), de az istennek se tudok megszólalni.

- Olyan jól festek némelyik képen – magyarázott a kis kurva.

Valamit azért csak beszóltam neki, mint utóbb kiderült Kulcsárné révén, de erre meg sajnos nem emlékeztem. Úgy felidegesített, hogy arra sem emlékszem, hogyan ment el. Remélem, legalább az ajtót jól bevágta.

- Hát mért mondta neki, Zörényi úr, hogy majd jön más. Ezt nem tudja megbocsátani egy nő ... Gondolja, meg tudja bocsátani? – kérdezte Kulcsárné, később, és tovább maszatolt a konyharuhával. (Valahányszor nála vagyok, mindig maszatol. Üvegpoharakat törölget – pedig azokat aztán kár törölgetni –, vagy a konyhaasztalon valami foltot. Kiborult valami. Vagy egyszerűen ragad. Nem csoda, abban a mocsokban).

És ráadásul nagyon is nehezen jött más, jegyzem meg. Túlságosan is nehezen, gondoltam most, hogy a szatyrot lóbáltam hazafelé a joghurttal és a tejjel. Sajnos a nők nem látták meg bennem azt, amit te. Egyébként a nők sosem láttak bennem valami nagy eseményt, még akkor sem, amikor megvolt a hajam. Talán Detti volt a kivétel, de most már ebben sem vagyok biztos. Jöttek azért néhányan, ezt eddig nem reklámoztam, de most már elmondom ezt is. Ha már belekezdtem. Ez most a vallomások helye. Hat vagy hét esetre emlékszem, ezért határoztam el magam az aids-tesztre – nem mintha nem lenne mindegy (már utólag). Hogy mért éppen most? Hát ez az. Talán valamely más napon kellett volna az egészet lezavarni. De ha már te is szóltál, hogy nincs-e vitaminhiányom. És hát ma lett kész a lelet, mit csináljak? Ezen már tényleg nincs mit halogatni, úgyhogy ma minden eldőlt.

- Mi a kódszáma magának? – kérdezte az ápolónő, a kis pocakos. Bizonyára volt valami kódszám, de nem emlékeztem, bár arra emlékeztem, hogy megkönnyebbülésemre nem név alapján kellett bejelentkezni. De hogy kódszám? Képzelheted. Először nem találtam meg a kódszámot, és ha végképp nem találom, akkor nem tudtak volna mit csinálni. Új vérmintára lett volna szükség. Lehet, hogy arra már nem szántam volna el magam. Vagyis megúszom. Közben viszont – mert a nagymellű nőci elkérte a tárcámat is – az igazolványok és számlák számára fenntartott rekeszből mégis előkerült egy kis papír, egy kis sárga papír. Meglett a kódszám. Még akkor sem kezdtem gyanakodni, mikor a nővér, kezében a kis cetlivel a könyvben kezdett bogarászni.

- Mikor történt olyan esemény, amely gyanakvásra ad okot? – kérdezte hirtelen.

Szóltanul mentem mellette végig a súrolószerektől bűzlő és sok súrolástól kopott kőkockákon, követtem a szomszédos vizsgálóba, ahová hamarosan egy másik fehérköpenyes lépett be, mint kiderült, az orvos-szakértő. Ekkor még eszemben volt a kenyér, de aztán már nem. Csak itthon, amikor rám szólt Kulcsámé. Ez viszont egészen helyes nő volt, középén volt elválasztva a haja. (Állati, hogy most is ezzel foglalkozom, tényleg).

- A lelete pozitív. Tudom, hogy ez a hír bizonyára megrendíti. De gondoljon arra, hogy nincsen egyedül ezzel a problémával.

Nem tudtam beszélni. Pontosan az történt, ami akkor, amikor Detti lelépett. Elvettem a kartont. A hangok nem akartak megformálódni, és ezért azt sem tudtam, hogy mit akarnék mondani, csak azt, hogy mondani akarok valamit. Azt akartam, hogy legyen már végre egy

kibaszott mondatom. Nem lett. Különös módon az jutott eszembe, amikor először jöttél hozzám a Lámpatest utcai lakásba, pedig nem is reméltem, hogy erre mindjárt az elején rá tudlak venni.

- Maga itt lakik? – kérdezted, mert még nem is tegezted. Engem minden nő tegezett egyébként (már azok, akik Detti után voltak), és tetszett, hogy te nem. Tudom, zavarban voltál, mondtad is aztán. Én viszont szégyelltem magam. Nem lehetett szépíteni: felfordulás és bűdösség volt a lakásban. Azóta nem takarítottam, hogy Detti... De ezt már mondtam. Úgyhogy azt hittem, szépen eljátszottam a dolgot, és meglepett, hogy mégis leülsz a kanapéra.

- Más kategória – szögezte volna le Kulcsárné, ha éppen lesben áll a függöny mögött (ami egyébként nem is kizárható). - Láttam az új ismerőset, Zörényi úr, és mondhatom, egy más kategória. Végre egy magához illő, komoly nő. (Lehet, hogy mondta is egyébként.)

Ezt a hozzám illő, komoly nőt én fertőztem meg szemét kicsi aidsekkal. Nem értettem, hogy miért tudakolja a fehér köpenyes, hogy kikkel állok szexuális kapcsolatban – de aztán leesett. Ezért nem vettem kenyeret, na bumm. Jó, mi? A szatyrot úgy lóbáltam a tejjel meg a joghurttal, mint a focit – tudtam, hogy hét órám van még, mert este kilencre érsz csak haza. Hét óra. Viszont beszélni még nem fogok tudni, gondoltam, mert amikor Detti elment, akkor is másfél napig tartott. Beszélni nem fogok tudni, de nem is lesz miről. Én ezt nem tudom elmondani neked. Ahogy jöttem hazafelé a szatyorral a kezemben, tudtam, hogy nem akarom, hogy még egyszer találkozz velem. Nem azért, mert félek megmondani az aidseket, hanem mert meg kell mondani. Hogy vannak. Aidsek keringenek bennünk, szemét kicsi aidsek, drága. Úgyhogy a tejet meg a joghurtot a hűtőbe tettem (hova tettem volna?), de arra kérlek, még ne mozdulj: olvasd végig ezt a levelet, mielőtt megmozdulnál. Tudod mit: ülj le a székre a konyhában. Leültél? Ugye leültél? Most ott ülsz a konyhában? Ahogy jöttem hazafelé a szatyorral, és nem volt nálam kenyér, kurvára tudtam, hogy én nem fogok tudni a szemedbe nézni, mert én tehetek az aidsekről; nem mintha sajnálnálak, mert már nem sajnálom magamat sem. Egyszerűen nem akarom, hogy erről beszélni kelljen (meg hát nem is tudok beszélni). Ezért hagytam elől ezt a hosszú üzenetet.

Ez most nem búcsú, úgyhogy ne izélj nekem. Itt vagyok a fürdőkádban. De kérlek, még ne ugorj fel! Biztos nem vagyok valami szép látvány, mert már kihültem. Hat órám volt, hogy kihüljek, és biztos ki is hültem. Azt hiszem, hogy a vér is leülepszik a víz aljára egy idő után, bár ebben nem vagyok biztos. Vigyázz, mert a vérem még tele van aidsekkal. (Megint hülyeséget beszélek – hiszen már úgyis mindegy). Ne haragudj rám, hogy ezt a megoldást választottam, de ahogy jöttem hazafelé a szatyorral, valahogy csak ez maradt. Bármit próbáltam elhatározni, egyik sem volt jó. Itt pedig nem éreztem, hogy ne lenne jó (igaz, azt sem éreztem, hogy jó lenne), talán csak az, hogy milyen ronda leszek egy kád vérben. Úgyhogy kérlek, ne gyűjts villanyt, és ne nézz oda. Kérlek, úgy húzd ki a dugót, hogy nem nézel oda, nagyon kérlek. Hadd folyjanak ki a Dunába azok a szemét kis aidsek.

VÉGH ATTILA  
HOLDBÉLI CSÓNAKOK

„Metafizikailag a hagyomány éberség, semmi egyéb. Az éberséggel együtt jár a látás; aki pedig lát, az tud. (...) A hagyományban levő tudás őskori kinyilatkoztatás. Ez az őskori kinyilatkoztatás végtelenül világos és egyszerű: az ember eredete isteni, és az emberi sors egyetlen feladata, hogy Istenhez való hasonlóságát megőrizze. Az emberi életnek más feladata nincs. A hagyomány pedig az emberi és az isteni világ között levő kapcsolat állandóságát tartja fenn.” (Hamvas Béla: *Scientia sacra*)

*„A Tradíció világa ismerte az Isteni Királyságot; ismerte az átmenet aktusát: az Iniciációt; a megközelítés két nagy útját: a heroikus Tettet és a Kontemplációt; a meditációt: a Rítust és a Hűséget; a nagy tartópillért: a tradicionális Törvényt, a Kasztot; és ismerte a földi symbolumot: a Birodalmat. Ezek a hierarchia és a tradicionális civilizáció princípiumai, amelyek a modernnek győzedelmes, 'humanisztikus' civilizációjában maradéktalanul megsemmisültek.” (Julius Evola: *Lázadás a modern világ ellen*)*

\*\*\*

A misztikának, tradicionális metafizikának nevezett gondolkör hagyományfogalmát hivatott megvilágítani a két fenti idézet. Ebben a létmegértésben a hagyomány mélységes mély kút: az emberi élet forrása. Az ember csak e kút vizével betöltekezve lehet azzá, amivé lennie kell. Mert az ember alapjában véve isteni lény.

Ez a víz Léthé ellenszere: az emlékezés vize. Az emlékezés akkor a legmagasabb rendű, ha ontológiai súlya van. Efféle súlya akkor lesz, ha az emlékezés ősi, létszólító mezőket jár. A hagyomány az emlékezés par excellence célja és terepe. „Az éberséggel együtt jár a látás, aki pedig lát, az tud.” A szanszkrit *vid-* tö a látással, éberséggel, tudással kapcsolatos szavak gyökere, a későbbi görög *id-*, *eid-* öse (melyből az *idea*, *eidosz* szavak erednek)<sup>1</sup>. Végül a latin nyelv visszahozza a *v* hangot: a *vid-* jelen van a látással kapcsolatos latin szavakban (*video*). A tradicionális gondolatban Platón *anamnészisz-tana* kísért: aki az ősi tradícióra visszaemlékszik, az egy eredendőbb lét szólításában részesül (*methexisz*). Az ilyen ember nemcsak tud, de lát: tekintetét az ősképeken nyugtatja, pillantásával egybefog múltat-jelent-jövőt. Bölcs.

Csak hogy ez az ősforrás mára kiapadt, mondja Evola. Az ősi tudás elveszett, a modern kor a felejtés bűnébe esett, „a lét életté süllyedt”. Ha ez igaz, akkor nincs mit tenni, be kell látni bukásunkat, és hozzá kell szokni a gondolathoz, hogy nincs remény: életünk a véglények élete.

Ez az írás abból a feltételezésből indul ki, hogy a helyzet nem ilyen drámai, még akkor sem, ha a krízis, amit Hamvas és Evola pontosan leírtak, az idő haladtával egyre bizonyosabb és súlyosabb. Céлом mégsem a tradicionális metafizika újbóli (századszori) megidézése, hanem annak kiderítése: hová rejtőzött, hová tud rejtőzni a hagyomány. Mert ha „maradéktalanul megsemmisült” volna, nyilván nem volna miről beszélni, Evolának el

<sup>1</sup> Az ógörög nyelvben eredetileg megvolt az *u* hang mássalhangzós változata (kb. *ν*), de az attikai görögökből korán kiveszett. Utóhatásaiban azonban gyakran felismerhető.



kellett volna némulnia. A hagyomány valamiképp megsemmisült, valamiképp azonban él. Csónakázzunk most egy kicsit azon a folyón, aminek két partja e 'voltaképp' kettős értelme!

Ne feledjük: a visszaemlékezés folyóján vagyunk. Szelíd, de titokzatos folyó ez. Útját óvatosan tapogatja, sodrása mégis erős, széles. Az egyik part mindig ködbe vész. Úgy rémlik, szomorú fák integetnek felénk onnan, a homályból. Nem erőltetjük az evezőcsapásokat, hiszen tudjuk, egyenes úton úgysem érhetünk át. Sőt, még az is lehet, hogy soha ki nem kötünk.

## A felejtés hírhozói

Mindenféle hagyományban megtalálható a hegy mint őskép. Az „elsőként született” (*prótosz egeneto*) *khaosz*ból valamikor kiemelkedett a *kozmosz*, a rend, a természetből valamikor kimagaslott az emberi kultúra világa. A titánok nemzedékéből megszületett az istenek Olümposzi nemzedéke. Csakhogy a fenti világ a lentibe könnyen visszacsúszhat, az őskáosz mindig-fenyegetően morajlik a kultúra partjain. Ebben a morajban fennmaradni, ez a legmélyebb emberi igény.

A fennmaradás módja: emlékezni a kiemelkedés történetére, az eredetre. A rítus, a mítosz, a monda, a hagyomány mind valamilyen formában az eredetet, a teremtés cselekedetét ismétli. A teremtés a lét alapja, a hagyományban ismétlődő teremtés pedig a továbbléte. A lét a nemzedékek során továbbadódik, áthagyományozódik. A latin *traditio* a *trado* igével kapcsolatos. Ez átadást, áthagyományozást, továbbmondást, híresztelést jelent. Amíg a felejtés erőt nem vesz rajtunk, nincs esélye a kaosz erőinek. Az emberi feladat: fenntartani az emlékezés folyamatosságát, az életet a lét szólításában marasztalni. Ez csakis a *logosz*, a hangzó lét, a szó erejével történhet.

„A *logosz* örökre elveszett” – mondja az első filozófusok egyike, Hérakleitosz. Evolai alaphelyzet: a lét elveszett, de beszélünk róla, tehát az emlékezés marasztalja még az eltűnőt. Az emlékezésben mint kimondott, leírt szóban, mint a hérakleitoszi fragmentumban kísértő *logosz* kezét nyújt távoli szellemőse felé. A létűnt, elveszett létre való visszaemlékezés olyan szellemidézés, mely jelen valóan itt és most történik, de az itt-és-most-létből kimozdulva – valamiképp nem létezőn tehát – egy múltbéli létezőt vesz célba. Közteslét. A hagyomány kizárólagos létformája ez.

Ebben a közegben csak akkor maradhatunk meg, ha két part között sodródunk tovább. Felejtés és emlékezés játéktérében tudhatjuk, érezhetjük meg, mit jelent a hagyomány, merre viszi életünket az emberi lét ősi, hullámzó alapja.

Nem volt ez mindig így. A felejtés mint méltóságteljes, önálló erő csak akkor fészkelte be magát a görög gondolkodásba, amikor – az orfikus misztériumok jóvoltából – elterjedt a lélek-vándorlás keleti eredetű tana. Addig a Léthé olyan folyó volt, amelyből a meghaltaknak kell inniuk, hogy feledjék – az emlékezet jegyében álló – életük képeit, szavait. A lélek-vándorlás eszméjének térhódításával megfordul a helyzet: most már az istenek birodalmából távozó, új életre kelő léleknek kell innia a vízből. A felejtés tehát már nem a halál, hanem az élet attribútuma.

Csakhogy ez a felejtés nem teljes, mert magában hordozza az emlékezés képességét. Platón ideatanának központi eleme az anamnészis, a visszaemlékezés folyamata. Minden tudás visszaemlékezés, ezért az állhatatos gondolkodás, a filozófusi élet képes arra, hogy a Léthén túlról visszahozza elmerült ideáinkat, és így megismertessen bennünket az igazsággal. Az igazság görög neve *alétheia*, a Léthét nevében őrző 'felejtés' szó fosztóképp-

zós alakja. Hogy az igazság fogalma fosztóképzős, tehát az alapszónál későbbi alakulat, az mutatja, hogy az emberi alaphelyzet a *lét*h, a felejtés.

Ezt a felismerést a legnémetebb görög gondolkodó, Martin Heidegger közli velünk. Ő is nagy hagyománykutató, de ő már a hagyomány különböző rétegeit is képes felismerni. Az ősi hagyományt, a lét eredendőbb szolítását hallva keresi az utat a preszokratikus töredékeken keresztül, annak megértése felé, hogy valójában mi is történik velünk. Hogy a létkérdés hangja, e kérdés hagyománya mára elhalkult, abban nagy szerepe volt egy fedőhagyománynak, mondja Heidegger. Az európai ontológiatörténetről van szó, melynek destrukciója<sup>2</sup> az első lépés ahhoz, hogy a létkérdést végre föltehessük magunknak.

A tudás, a hagyomány, a megértés azonban nemcsak hegy, kiemelkedés vagy sziget képében jelenik meg. Platónról Jézus Krisztus tanításain és Descartes-on keresztül egészen máig a tudás épület is: ház, ahol lakni lehet. Ezt a házat nem szabad homokra építeni, mert összedől. Ha pedig lakhatatlanná válik, akkor az utolsó tégláig le kell bontanunk, hogy újat építhessünk. Már Descartes kiadja a parancsot: lebontani mindent, amit csak szokás vagy példa épített föl bennünk. A heideggeri destrukció gesztusában hasonló ehhez, de még inkább a nietzschei akcióhoz: az apollóni kultúrát körül-köre lebontani, hogy a dionüszoszi elv előbukkanhasson. Egy eredendőbb létértés, létérés érdekében destruálnunk kell, ami fölépült, hogy a romok mögül előtűnedezzon az igazi lét, az igazi hagyomány.

Descartes nem kevesebbet hozott, mint a transzcendentális fordulatot (Husserl)<sup>3</sup>. A tudat magába mélyed, visszavonul önnön rejtekébe, hogy a tiszta csöndben gyűjtsa ki saját, tehát hiteles értelmét. Habár az *ego cogito* ösbizonyossága korántsem lehet mentes minden példától és szokástól, ahogy Descartes hitte, a filozófia e bölcselőben mégis új módon történt meg. Descartes olyan befelé növekvő fát ültetett el magában, amely majd századok múltán hozza meg *husserli fenomenológia* és *heideggeri hermeneutika* nevű gyümölcseit.

És a filozófiában lassan kibontakozik egy furcsa kép: ha a filozófiai hagyományra emlékezni akarunk, először is felejtetni kell. Hogy mi volna a felidézendő őskép, és mit kell fedőképként elvetnünk, arra nincs hagyomány. A filozófusok magányos harcosokká váltak: mielőtt filozofálni kezdenének, el kell érniük az elmélkedés csöndjét, a szerzetesi cella hűvös békéjét, és valahol belül kell rátalálniuk az arkhimédészi pontra. A nyomok halványulnak. Ezen az úton az lesz igazi filozófus, aki a legszűkebb körbe jutva úgy döbben rá az itt honoló legnagyobb tágasságra, hogy közben azt is sejti: az egyéni tett az Egy, az eredetiség az eredet gyermeke.<sup>4</sup> Feladata ambivalens: ki kell harcolnia magát a káoszából, azaz vissza kell emlékeznie önmagára, de mindezt önfeledten kell tennie. A hagyomány felé kell

<sup>2</sup> „Ezt a feladatot olyan destrukcióként fogjuk fel, amely a létkérdés vezérfonalát követve, az antik ontológia átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bontja le, melyekben a lét első és a továbbiakban minden irányító meghatározásait nyerjük.” (Lét és idő, Bp. 1989, 115.o.)

<sup>3</sup> Heidegger a Lét és időben azt írja, Descartes a szubsztancia megközelíthetlenségét hirdetve kiragadta annak egy attribútumát (*extensio*), és azt tette meg a szubsztancia – a *res extensa* – alapjának. Az ontológiai helyére így az ontikus került, és a 'szubsztancia' szó hol ontológiai, hol ontikus, egyszóval: zavaros jelentésben szerepel. E zavar oka Heidegger szerint a kartézianus átsiklás a világ fenoménje fölött. Noha Heidegger szerint Descartes – akinek létértelmezése az ontológiatörténeti destrukció során feltétlenül lebontandó – a lét szolítását eleresztette a füle mellett, radikális kételkedésében Descartes mégis vízre szállt. Nem evez egy csónakban Heideggerrel, de ugyanazon a folyón halad. És mi is ott csorgunk valahol, mögöttük.

<sup>4</sup> A felejtés hírhozótól búcsúzzunk egy vidám képpel. Descartes kimegy a mezőre, leszakít egy vadon termett görögdinnyét, és hazaviszi. Szobája mélyén nagy élvezettel eszegeti. Husserl kimegy ugyanerre a mezőre. Ő is hazavisz egy dinnyét, de nem eszi meg. Termesztetni, nemesíteni kezdi. Ajándékba ad egy példányt tanítványának, Heideggernek. Ő megköszöni, és otthon vödörbe téve leereszti a kerti kútba. Elhatározza, hogy csak akkor eszi meg a dinnyét, ha leveses, cukros húsa a kútmély sötétjével megtelt.

emlékeznie, de nem megengedhető, hogy a hagyomány rabszolgája legyen. Mélységes mély a hagyomány kútja. De a kútból meríteni kell, nem fejest ugrani belé.

## A hagyomány dialektikája

Élet és hagyomány emlékezés és felejtés ölelésében lakik. Térjünk vissza most a kezdeti képhez. Élő hagyománykutatók, ülünk a csónakban. Evezünk is, az áramlás is sodor. Az emlékezés folyója, amelyen evezünk, Léthé torkolatvidékén ered. Úticélja Léthé forrásvidéke. A két folyó, A léthé és Léthé, mint egy nagy bölcselő összekulcsolt keze. Mint Ókeanosz körfolyama, mely hatalmas övként őrzi-határolja a görögök világát.

Hogy hol van a folyók pontos határa? Hogy melyik meddig tart? Hogy evezésünk meddig *ars memoriae* és honnan *ars oblivionis*? Ki tudná megmondani? Minden evezőcsapásban ott van az összes többi. Ráadásul az evezőlapát is csak keveri, elegyíti felejtés és emlékezés vizét.

Harald Weinrich a felejtésről írott könyvében<sup>5</sup> érinti Szent Ágoston emlékezet-felfogását. Ágoston a lét alapját, Istent saját emlékezetében keresi. Isten ott, a tudat mélyén rejtőzik, arra várva, hogy az emlékezet megidézze. Istent az ember elfelejtette, a legfőbb lény a teremtmény felejtésében Atlantiszként elsüllyedt, de az emléktér szárazföldre bár-mikor visszahozható. Az emlékezet nem más, mint a felejtéstér azon része, amely az emlékezés igazsága, a felidézett hagyomány, tehát a valódi lét felé vezet.

Ha a felejtés éjszaka, és az emlékezés nappal, akkor az emlékezet szürkület: átmenet, közteslét. Isten ebben a szürkületben várja a nappalt vagy a végső éjszakát. Ebből a Rodostóból Isten jeleket küld. Ezek a jelek nem mások, mint a bennünk élő ideák. Az ágostoni ideatan erős szálakkal kötődik a platóni elképzeléshez. Ideáink velünk született, a priori ősképek. Emléknymok, melyek végül Istenhez vezethetnek el bennünket.

Szent Ágoston – a Szentháromság mintájára – a tudat hármasságát hirdeti. Ennek mozzanatai: emlékezet (*memoria*), értelem (*intelligentia, cogitatio*), akarat (*voluntas, providentia*). Világ és tudat, makro- és mikrokozmosz harmóniájáról van szó: az emberi megismerés szerkezete az isteni lényeg szerkezetével egy.

Az isteni hármasságok e rétegzettsége nyomban fölizzik, ha emlékezetünkben elő-hívjuk Hegel dialektikus Szentháromság-tanát. A hegeli filozófiában – melynek végső célja Isten gondolatainak gondolása – az Atya az abszolút szellem, magánvalósága szerint. De ez a magánvalóság az elvont általánosság, amelyben eltekintünk a forma önmozgásától. Az abszolút valóságot azonban mint formát is ki kell fejezni. A forma önmozgása szerint a lényeg csakis saját fejlődésében teljesedhet ki. „Az abszolútum csak a végén az, ami.” A szellemnek, ahhoz, hogy magára ismerjen, előbb külsővé kell válnia, ki kell lépnie magából. Ez (az aktualizálódás) a Fiúban történik meg. A Fiú (Jézus Krisztus) a lényeg kilépő mozdulata, amely a Szentlélekben (szent szellemben) tér vissza önnön felismert lényegéhez. Ez a hegeli *Aufheben*<sup>6</sup>, a megszüntetve fölemelés dialektikája.

Előttünk áll a hagyományok hagyományára, Istenre való visszaemlékezés ágostoni-hegeli modellje. Isten lelke lebeg a felejtés és az emlékezés vize felett. Az emlékezet köde gomolyog az emberben. Ő az Atya: a magánvalón létező tudat. Emlékezetünk az értelem intencióban lép ki magából: a statikus, önmagában nyugvó szellem megmozdul,

<sup>5</sup> Harald Weinrich: Léthé. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002. 43-49.o.

<sup>6</sup> Az *Aufheben* fogalmában a fölemelkedés, a megszüntetés és az őrzés motívuma mind benne rejlik.

hogy iránya lehessen.<sup>7</sup> A megismerés intencionális ereje az akaratban ér célba, nyugszik el. *Pro-videntia*: előre-látás ez.<sup>8</sup> A valóságot értő, megvalósító akarat a tudatot önmagához előrelátón vezeti vissza. Az éberség állapota ez.

Az elfeledett hagyományt visszatekintve idézhetjük fel. A hagyományra ráébredő akarat, mely lényegét tekintve előrelátás, visszafelé figyel. Az ember az egyetlen élőlény, melynek múltja mindig előtte jár. Azt felderíteni, hogy a mögöttünk semmibe tűnt, múlttá pusztult élet miképpen kísérhet előttünk jövőnként, nem könnyű feladat. Hogy emlékezet és felejtés zavaros folyóján keringve megérthessük a csónakázás lényegét, ahhoz talán az kell, hogy véget vessünk a hasztalan csapkodásnak, és letegyük az evezőket. Mert nem csak a csónakban ülő embereknek, de a folyóknak is van saját emlékezetük, értelmük, akaratuk. Legyen hát meg a folyó akarata.

## Sodródás

Ez az utazás a folyón nem más, mint lerövidített mása, filmje a lehető legnagyobb utazásnak, ami számunkra megadatik. Az ember jelene a jövője felé tűnik el, de közben egyre inkább a múltjához simul. Röviden úgy mondjuk ezt: múlik az élet. Ahogy múlik, a benne halmozódó múltat a felejtés pasztellesíti, színeit egymásba oldja. Az idő egyre inkább eloldódik mindenféle értelemről, értéktől, változástól, jelenségtől. Ezért, hogy a csónakázás egyszerre könnyű és súlyos tájak felé visz: oda, ahol az élet érvénye csakis esztétikailag igazolható (Nietzsche).

Mert mi rejlik abban, hogy egy múltbéli esemény, hely, arc, vagy netán egy hagyomány, amire még-még visszaemlékszünk, távolodón int felénk? Miért van, hogy ezeknek a múltó, átszíneződő képeknek, hangoknak az erősödő nemléte, az oldódó körvonalak játéka, akár az absztrakció, az *ugyanaz* egyre légneműbb, mégis egyre lényegibb, esztétikai jellegű élményeire hív fel?

Mindez azért lehet kérdés, mert korábban nem így gondoltuk. Korábban úgy hittük, az van, ami éppen történik, most meg úgy hisszük, az lesz, ami lezajlott. Az épp megélt pillanatot már nem a valóság arcának látjuk. És az elfelejtését már nem elé hulló fátyolként. Korábban úgy hittük, a régi görögöknek igazuk lehet: az emlékezésésként felismert igazság, az *alétheia* az, ami a feledésbe tűnt valóságot kimenekíti, az elmerült létet tudatunkba visszahozza. Ebben a felfogásban a felejtés tompa sötétség, a visszaemlékezés pedig a lélek fénye. De most, hogy csónakutunk a vége felé közeledik, a felejtést már nem űrnek érezzük. A felejtés és az emlékezés: szeretet. Minden, amire visszaemlékszünk, a felejtés jegyében áll. Az emlékezés csak úgy hozza eléink őt, mint egy kedves halottat. De megvan e mozzanat ellentétpárja is: minden, amit elfelejtünk, az emlékezet lehetőségvilágába merül. Nincs felejtés és nincs emlékezés, a gondolat tönkremegy, a nyelv csődöt mond. A beszédhatárra értünk, ide vitt csónakunk. Csak most látjuk, hogy nincs is alattunk semmiféle folyó. A semmi utasai voltak.

<sup>7</sup> Nem véletlen, hogy Aquinói Szent Tamás az angyalokat *intelligentiáknak* nevezi. Hiszen ők is médiumok, akik a két szféra közötti hírvivő státuszát töltik be, akár az értelem.

<sup>8</sup> Itt ismét a *vid-* töre bukkantunk.

# II. FILOZÓFIA



Ebben a rovatban az orosz vallásbölcselet reneszánszának néhány kiemelkedő képviselőjét mutatjuk be. Munkásságuk a 20. század elejétől kezdve közvetlen elődjük, a nagy orosz filozófus, Vlagyimir Szolovjov fő eszméihez kapcsolódván bontakozott ki. Azokat, akik e filozófusok közül túléltek az 1917-es októberi fordulatot, az új hatalom 1922-ben, még Lenin idejében kiűzte az országból. Ezek Lev Sesztov, Szemjon Frank, Szergej Bulgakov, Nyikolaj Bergyajev és Nyikolaj Losszkij voltak. Életükben egyikük sem tudott visszatérni hazájába. Pável Florenszkijnek, aki a legfiatalabb volt köztük, és aki már 1911-ben szerzetes lett, az a sors jutott, hogy otthon maradjon, kezdetben papként fizikát és matematikát taníthatott, de a 30-as években letartóztatták és lágerbe küldték.

Mindez részben azért történt, mert mindnyájan az egzisztencialista filozófia *vallásos* változatát képviselték, a harcos ateista ideológia viszont a vallást a „nép ópiumává” kiáltotta ki, és mint káros jelenséget, ósdi középkori babonát, kíméletlenül irtotta. Főleg azért történt így, mert a szellemtudományoknak semmilyen formában nem volt helyük az új, földhözragadt, a vulgármaterializmust istenítő és azt – annak idején nyílt, drasztikus, manapság ravaszabb, kevésbé látványos módszerekkel – megvalósító társadalomban. Azok közül az eszmék közül, amelyeket az orosz vallásbölcselet képviselői, a 20. századi filozófusok, VI. Szolovjov nyomán vallottak, és amelyek teljes mértékben elfogadhatatlanok voltak a szovjet hatalom számára, elsősorban az Istenemberség és a keresztény univerzalizmus eszméje emelhető ki. Az elsőn, amelyet VI. Szolovjov az Istenemberségről tartott előadásain fogalmazott meg, alapszik Szemjon Franknak az a tanítása, hogy az Isten, az Igazság az emberhez képest nem transzcendens, hanem immanens. Ehhez az eszméhez kapcsolódik Sesztov tanítása a ráción túli, és ugyanakkor nem empirikus, de nem is misztikus megismerésről, megértésről. Az Istenemberség eszméjén alapul Bulgakov Krisztusképe is, amelyben a hangsúly Krisztus dicsőséges Királyi és Főpapi megjelenésére tevődik.

Mindez nem volt elfogadható, sőt veszélyesnek tűnt a kommunista ideológia számára, mert az Istenemberség eszméje azt jelenti, hogy az ember nemcsak és nem is elsősorban természeti, hanem szellemi lény, méghozzá szelleme személyes, hiszen az élő Isten, aki a maga képére és hasonlatosságára alkotta, zsidó-keresztény hagyományú kultúránkban személyes. Ebből viszont az következik, hogy szellemileg az ember nem determinált, sem a természet, sem a társadalom által, hanem szabad, vagyis elvben nem manipulálható. Ha az ember ezt megérti és elfogadja, vagyis ha halhatatlan lelkére hallgat, mely nem folyton az érdekeket kéri számon, hanem a személyes és transzcendens Igazságra vágyik, ha belátja, hogy annak a képviselője és érvényesítése *biztosítja* az összes civilizációs javak élvezetét, akkor senki nem állna egy olyan hatalom mellé, amely a talpáról a tetejére állítja világunkat.

A másik eszme a keresztény univerzalizmus eszméje, amelynek szintén VI. Szolovjov volt talán a legkövetkezetesebb védelmezője (ő hirdette az ökumenizmust, az ortodox és a katolikus egyház egymásra nyílását is). A keresztény univerzalizmus eszméje Franknál abban nyilvánult meg, hogy írt az élő, személyes tapasztalatról, amellyel *minden* ember rendelkezhet – bár a többség nem is tudja, hogy létük igazi alapját az a mélyréteg alkotja, amelyet szellemi életnek nevezünk -, és amely a keresztény univerzalizmus alapjául szolgál. És ez az eszme magyarázza Sesztovnak azt a törekvését, hogy megmutassa az Ószövetség és az Újszövetség, a zsidóság és a kereszténység közös alapját. Bulgakov viszont azt állította, hogy univerzalizmusa révén a kereszténység az egész kultúrát, és nemcsak a magánjellegű lelki szférát képes áthatni. Szerinte az ortodoxia és a katolicizmus a kereszténység fájának ágai, hiszen szellemi talajuk közös.

A keresztény univerzalizmus, szabad *szellemi* alapjai miatt, nem volt elfogadható az új hatalom számára, amely mintegy parodizálva a magasztos univerzalizmus-eszmét, az anyagi javak közös birtoklásán alapuló, az embert manipulálhatóvá tevő kollektivizmust hirdette.

*Szalma Natália*



## SZEMJON FRANK ÉS LEGJELENTŐSEBB MŰVE, *A REALITÁS ÉS AZ EMBER*

Szalma Natália

Szemjon Frank Moszkvában született 1877-ben Sesztovhoz hasonlóan zsidó családban. Első tanítója nagyapja volt (apja korán meghalt), aki a Bibliát tanította olvasni, és akinek hatására érdeklődés ébredt benne a vallásfilozófiai problémák iránt. "Kereszténységemet – írja Frank –, mindig úgy éltem meg, mint az ószövetségi alapokra épülő tanítást, mint gyermekkori vallási életem természetes fejlődését." Mostohaapja viszont az orosz forradalmi demokraták munkásságával ismerteti meg (Mihajlovszkij, Piszarev, Lavrov) és a gimnáziumban (Nyizsnij Novgorod), illetve a moszkvai egyetem jogi karán Frank a szociáldemokraták pártfogójaként lép fel. Nem látja, hogy az orosz forradalmi demokrata, vagyis a lázadó polgár radikalizmusa, liberalizmusa nem egyeztethető össze a kereszténységgel, amely a hagyománytiszteleten alapszik, és a modern korban a polgár részéről már nem egyszerűen tekintélyelvű elfogadást, hanem személyes értést igényel. Ugyanakkor érzi bajtársai felületességét, tudatlanságát. Akkor még nem tudja, hogy a felületesség és a tudatlanság nemcsak bajtársainak sajátossága, mulasztása, hanem hozzátartozik az embert par excellence immanensen társadalmi jelenségként felfogó akkori forradalmi orosz szociáldemokráciához mint eszmei állásponthez. Egyelőre csak komolyan szeretne a tudománnyal foglalkozni. 1899-ben Berlinbe utazik, ahol közgazdaságtani és filozófiai előadásokat hallgat. Első munkája is itt születik: *Marx értékelmélete és annak jelentősége. Kritikai tanulmány*. 1901-ben diplomát szerez. Sztruvével együtt folyóiratot ad ki, 1906-tól a *Szabadság és kultúra* című folyóirat szerkesztője.

Bergyajevvel és Bulgakovval több kiadványban működik közre (*Új út, Az élet kérdései*). 1907-től *Az orosz gondolat* című rangos folyóiratban a filozófiai rovat szerkesztője. Tanári tevékenységét Frank a tizes években kezdi. 1912-ben már a pétervári egyetem docense, egy év múlva Németországba küldik, ahol befejezi egyik alapvető művét, *A tudást tárgyát*. Még 1917 nyarán professzori állást fogad el a Szaratovban nyílt új történelmi-filozófiai karon. 1921-ben, amikor már vidéken is teljes volt a káosz, visszatér Moszkvába, ahol Bergyajevvel együtt az úgynevezett Szellemi Kultúra Akadémiáját szervezi meg, és könyveket ad ki. 1922-ben más kiemelkedő tudósokkal együtt az országot elhagyni kényszerül. Frank akkor negyvenöt éves, és idegen földön, elhagyottan igen nehéz anyagi körülmények között alkotja meg legjobb műveit. Azokból az előadásokból, amelyeket Berlinben tart, olyan könyvek születnek, mint *A bálványok ledőlése* (1924), *Az élet értelme* (1926), majd néhány évvel később *A társadalom szellemi alapjai*. A harmincas években érdeklődése előterébe *A megismerhetetlen* művel kezdődően ontológiai és metafizikai problémák kerülnek. Ugyanakkor előadásokat tart Berlinben, főllép Csehországban, Franciaországban, Hollandiában és Svájcban. Amikor a nemzeti szocialisták jutnak hatalomra, először Franciaországba menekül, majd Angliába költözik. A háború alatt két könyvet ír: *Velünk az Isten és Fény a sötétségben*. Londonban írja utolsó könyvét, *Valóság és ember. Az emberi lét metafizikája* címmel. Augustinus nyomán Frank azt gondolja, abban a mértékben vagyunk képesek a megismerésre, amennyiben szeretünk. A szeretet ideálja felfogása szerint abszolútum. Krisztus, aki önként egyszer és mindenkorra megváltotta az embert, magára vállalta az ember bűneit, ezért úgy véli, nem szükséges Krisztus szenvedéseit megismételni, hanem meg kell értenünk Krisztust, és segítségével kell fölépítenünk szellemi és társadalmi életünket.

Ebben Franknak teljes mértékben igaza van. Ugyanakkor nem látja, hogy éppen a szeretet hiányával, illetve a keresztényi szeretet helyére az immanens szociális érzés, a tolerancia, az empátia állításával magyarázható a modern tudomány, a filozófia elsekélyesedése. Így nem a személyiséggel, a szeretettel, a személyes igazsággal foglalkozó metafizika felépítésén fáradozik, hanem ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik: azt akarja az ész számára világossá tenni, hogy a megismerés tárgya sokkal átfogóbb, anyaga sokkal finomabb, differenciáltabb, mint ahogy a pozitivisták jellegű tudomány mutatja (*A tudás tárgya*). Később azt is megmutatja, hogy a legmélyebb, az egészet átfogó szinten a tudás tárgya az ész számára felfoghatatlan, megismerhetetlen, hiszen már nem a megismerő ész, hanem az egész ember, a transzcendens ember sajátja. (*A megismerhetetlen*) Úgy véli, hogy a tudós, ha számára világossá válnak az általa ajánlott magyarázatok és bizonyítások, vagyis ha logikusnak és ellentmondásmentesnek ismeri el azokat, és többé nem képes ellenérvet felhozni velük szemben, elfogadja őket. Nem látja, hogy ez lehetetlenné válik, ha a személyes szellem elleni lázadásról van szó, olyan intellektualizmusról, amely magát a személyes szellem helyére teszi, és amely csak a tények, a tárgyak, az erők, vagyis a személytelen objektíváció világában tud létezni. Az azon túl mutató utalás süket fülekre talál. Legjobb esetben a tudós szerényen elismeri, hogy a modern tudomány csak bizonyos és meglehetősen korlátozott vonatkozásban képes a világot megközelíteni. De ez csak azt jelenti, hogy az intellektualizmus korlátait látja és nem azt, ami rajtuk túl van. Frank magyarázatai, szépen kidolgozott rendszere mégis rendkívül jelentős. Egyfelől megerősíti hitében azt, aki a személyes szellemet minden alfájának és ómegájának tartja, vagy aki a szellem elleni lázadásért bűnbánatot érez. Hiszen a személyes meggyőződés szilárd racionális formáját, kifejtését adja. Másfelől a szellemi ember számára egyértelművé válik, hogy a modern tudomány válsága nem a hiányos belátással, a látókör végeredményben szélesíthető szűkösségével magyarázható, hanem személyes okai vannak. Akire e rendszer egyértelműsége sem hat, az nem akarja megérteni és elfogadni, illetve annak nem azt kell magyarázni, hogy a világ hogyan van. Magyarázatot csak az igényel, ő maga hogyan van, és miért nem képes felfogni, mi is a helyzet valójában. (E rendszer egyértelműségének, kidolgozottságának állítása egyébként nem jelenti, hogy nincsenek gyenge, a félreértések lehetőségét magukban foglaló pontjai. Róluk majd a továbbiakban lesz szó.)

Frank utolsó, 1949-ben írt, *A realitás és az ember. Az emberi lét metafizikája* című műve kiteljesíti, összegzi a gazdag és elmélyült életművet. Összegzi abban az értelemben, hogy benne mintegy ötvöződnek, szerves egységgé válnak azok a gondolatok, amelyeket Frank két korábbi, tisztán filozófiai jellegű munkájában kifejtett. Az egyik az 1915-ben megjelent, *A tudás tárgya*, a másik pedig az 1939-ben megjelent, *A megismerhetetlen. Ontológiai bevezetés a vallásfilozófiába* című mű. Az életmű kiteljesedésének azért tekintjük ezt a könyvet, mert Franknak itt sikerült azon rendszer még érettebb és elmélyültebb kifejtését adnia, amely mint a könyv előszavában maga írja, körülbelül negyven éven át formálódott gondolkodásában.

A hosszú évek alatt – maga is utal rá – fölfogása természetesen változott, fejlődött, de legfontosabb intuíciója, a létnek mint a ráción túli mindenegységnek a felfogása változatlan marad. Filozófiájának fő tétele „az isteneszme és az embereszme elválaszthatatlan egységének állítása”, vagyis a kereszténység értelmének tekintett istenemberség eszméjének igazolása. „Így könyvem rendeltetése – írja Frank – a két hit: az Istenbe és az emberbe vetett hit közti végzetes viszály megszüntetése, amely oly jellemző az utóbbi századok európai értékrendjére, és amely ezen értékrend tragikus összezavarodásának fő forrása.” Ez a tétel, bár megalapozásában lényeges eltéréseket mutat, közel áll Vlagyimir Szolovjov fő

vallásfilozófiai intuíciójához, amit maga Frank is elismer, aki Szolovjovhoz hasonlóan a platonizmusból származtatja filozófiáját, rámutatva annak rá közvetlen hatást gyakorló két képviselőjére: Plótinoszra és Nikolaus Cusanusra. Hogy miben állt ezeknek a filozófusoknak a Frankra gyakorolt hatása, arról később lesz szó. Most viszont Frank és Sesztov filozófiájának hasonlóságára és eltéréseire szeretnék utalni, mert úgy tűnik, éppen a Sesztovval való egybevetésben rajzolódik ki Frank álláspontjának sajátossága. Közvetve Sesztov és Frank álláspontjának szellemi rokonságát a két gondolkodó Nietzsche-rajongása bizonyítja. Frank első komoly filozófiai jellegű műve *Friedrich Nietzsche és a felebaráti szeretet etikája*. A lét, mondhatjuk Isten rációntúlísága, amelyet Frank fő intenciójának tekint (hiszen Aquinói Tamás például nem tesz különbséget a lét és az Isten között, és ezt az álláspontot sem a filozófia, sem a teológia nem vitatta), tulajdonképpen egybeesik Sesztov intuíciójával. A lét, az Isten ráción túlíságának állítása, a lét ráción túlíságának bemutatása, a lét immanens felfogásának, az objektivációnak végzetes hibaként tárgyalása, és az az utalás, hogy az igazi filozófia, mióta létezik, ki akar törni a maga által fölállított objektiváció határai, törvényei közül, ez mind a Sesztov-életművet meghatározó mozzanat. Nagyjából mindez Frank filozófiájáról is elmondható. A különbség viszont az, hogy Frank Sesztovval szemben nemcsak állítja a lét ráción túlíságát, hanem bizonyítja is, be is vezeti, méghozzá nagyon logikus, racionális úton. Sesztovval szemben Frank arra is vállalkozik, hogy megmagyarázza, mi a vallásosság, mi a világ és mi a lét (Sesztov az utóbbi kettő közti különbséget magától értetődőnek gondolja), vagy mi a különbség az ember mint szubjektum, és az ember mint szellemi lény, mint személyiség között. (Sesztovnál ezzel szemben néha elmosódnak a határok a szubjektív, az individuális és a személyes, a szellemi között). Mondhatjuk, hogy Frank képletesen szólva igyekszik betömni azokat a metafizikai réseket, amelyeket a sesztovi, az emberhez csak mint személyiséghez szóló, és a személytelen intellektusra, a józan észre apelláló magyarázatokat általában mellőző gondolkodás néha nyitva hagy. (Ez viszont oda vezet, hogy mondanivalóját félreértelmezik, és Sesztovra hivatkozva az ellenkezőjét állítják annak, amit mondott.) Frankot így senki nem nevezheti irracionalistának, hiszen magyarázatai annyira világossá teszik a problémát, hogy még a lét tapasztalatát, saját élő énjét nem reflektáló pozitívista, materialista, intellektualista számára is érthetővé vagy legalább elgondolhatóvá, mérlegelhetővé válik, ha a gondolkodástól nem zárja el eleve magát.

A filozófiának az objektivációra való hajlandóságát, az élő élettől, az élő Istentől elszakadását Frank Sesztovval szemben nem olyan vétségként kezeli, amelynek természete, mibenléte, ha mindenki számára világossá válik, bármely pillanatba gyökeres fordulathoz vezethet, hanem inkább olyan szomorú állapotként, amelyért senki sem vonható felelősségre, amely egyszerűen van, fennáll, és amely ellen prófétai módon, ahogy Sesztov teszi, nem lehet fellépni. Azt kell mondani, hogy Frank Sesztovval ellentétben nem vállalkozik arra, hogy megmagyarázza, miért történt, ami történt. Tehát nem közvetlenül fordul a személyes énhez, hanem közvetve, a józanész és az elméleti ész kritikáján keresztül szeretne hozzá eljutni. Így filozófiája kiegyensúlyozottabbnak tűnik, és azt kell mondani, hogy a keresztény világban, különösen Európa nyugati felén, ahol a kultúra gondoskodott a civilizációs tevékenységgel foglalkozó, az objektiváció hatására élő személyiségétől könnyebben elidegenedő polgárról, nehogy teljes mértékben elveszítse az élő Istenhez fűződő kapcsolatát, és legalább negatív formában, az objektiváció határainak tapasztalatában e kapcsolat megmaradjon, Frank eljárása igazoltnak tekinthető. Ugyanakkor a világból és nem az igazságból, a részből és nem az egészből, a polgárból és nem az Istenből kiinduló eljárás Sesztov fordított irányú eljárásával szemben azt a hamis látszatot sugallja, mintha ezen az úton járva,

vagyis a tevékeny modellen belül maradvá tényleg mindenki eljuthat az Isten, az igazság, a lét pozitív tapasztalatához. Bár Frank ezt nem állítja, hiszen filozófiai rendszerét a lét igazságának csak viszonylag hiteles ábrázolásaként jellemzi, módszere mégis ezt sugallja.

Hogyan magyarázza Frank a létet? Abból indul ki, hogy az emberi tudás korlátozott, a valóságnak csak egy részét tárja föl. Ugyanakkor mivel minden tudás lehet téves, állandó korrigálásra szorul. A gondolkodó ember mindig azt a kérdést teszi föl magának: mi is van valójában. De mire gondolunk, amikor azt kérdezzük, mi van valójában. Az első válasz így hangzik: mindarra, amivel környezetünkben találkozunk, és ami kényszerítő tényként áll előttünk, szemben azzal, ami bennünk születik mint véleményünk, képzetünk, föltevésünk. Sesztov az előbbi 'anankénak' nevezi. A példa rá: Szókratész a kutya-hoz hasonlóan meghalt, tehát a halhatatlanságról nem lehet beszélni. Mindazt, ami tényként van, empirikus valóságnak nevezzük. Ha azonban gondolkodunk, arra a belátásra jutunk, hogy az empirikus valóság vagy a világ sokkal szélesebb, mint a külső térben létező és érzéki vagy szemléleti módon nekünk adott anyagi világ. Tehát belső, lelki életünk nem kevésbé közvetlenül, tapasztalatilag adott, mint az anyagi világ jelenségei. Egy-egy diktátor szadista hajlamai, örült hatalomvágya vagy nagyzási hóbortja olyan lehet, mint a kő vagy a fal, a környezet rosszhiszeműségét néha nehezebb ellensúlyozni, mint az orkán következményeit. Másfelől viszont a minket körülvevő emberek kiegyensúlyozott, jó hangulata biztosabb támasz lehet számunkra, mint az anyagi javak összessége. Tehát a lelki jelenségek ugyanúgy jelennek meg a gondolkodás előtt, ugyanolyan mértékben vannak, mint az anyagi jelenségek, mint a minket körülvevő és ebben az értelemben külsőnek mondott valóság. És az a helyzet, hogy amennyiben lelki életünk a megismerés és a megfigyelés tárgyává válhat, az empirikus valóságba bekapcsolódik. Csak arról a képzetről kell lemondani, hogy ami külső, az a térben máshol van, távol van tőlünk, és így valóságnak azt kell tekintenünk, ami a rá irányuló megismerő látástól függetlenül létezik. Tehát az én lelki életem ugyancsak tényszerű, a megismeréstől független valóság, annak ellenére, hogy lelki életem közelebb áll megismerő énemhez, mint bármi más. Ha viszont így van, akkor az empirikus valóság, az, ami valójában van, nem föltétlenül az érzéki szemlélődés és nem is föltétlenül a konkrét adottság, hanem az, amire a gondolkodó látást mint tárgyra irányítom. Tehát ami valójában van, az nem az empirikus, hanem a tárgyi valóság.

Mi a különbség a két valóság között? A tárgyi valóság nemcsak az empirikus anyagot tartalmazza, hanem még valamit, azt, ami formáját alakítja. Csak az állhat előttem, ami megformált. A formát, ezt az ideálisnak nevezett elemet csak az intellektuális szemlélődés fedezheti föl. Kant mutatta meg, hogy például a tér nem tartozik a külső empirikus tapasztalathoz, és az idő szintén nem anyaga a tapasztalatnak, hanem föltétele. És az olyan elemek, viszonyok, mint például az ok, a minőség, a dolog, a viszony valahogy másképp vannak a tapasztalatban, mint bármely más konkrét anyag, hiszen ezek a tapasztalat formái. Frank szerint hozzájuk tartoznak a logikai formák és viszonyok is: az azonosság, a különbözőség, a faj és a nem közti, illetve az alap és a következtetés közti viszony. Ezeket általában mint a gondolkodás törvényeit szokták tárgyalni, de ez nem jelenti azt, hogy ne tartoznának szintén ahhoz, ami valóban van. A lét ideális formáit elsőként Platón fedezte föl, az újkori gondolkodásban a legkifejtettebben Kant beszélt róluk, de Kanttal szemben, aki szerint mi magunk adjuk hozzá az empirikus anyaghoz a tudatunkból származó ideális formákat, Frank úgy véli, hogy a világ ideális formái a lét anyagához tartoznak, ennek az anyagnak a tulajdonságai, illetve a benne működő viszonyok. A kétszer kettő négy, és az azonosság meg a különbözőség, az állandóság és a változékonyság tárgyi valóság, az Isten által jónak teremtetett világ tulajdonságai, amelyek ebben a vonatkozásban nem különböznek az olyan

empirikus tényektől, hogy a vas nehezebb a fánál. Minden, ami van, vagyis a tárgyi valóság összefüggő rendszert alkot, és ez az összbenyomás a józan észnek, a tudat gyakorlati igényeit kielégítő beállítottságnak a benyomása. Az így elgondolt világ lehet szűkebb vagy szélesebb. Ha csak érzéki és szemléleti dolgokra gondolunk, akkor a világ egybeesik a természettel (naturalizmus). De a tárgyi valóság magában foglalja a láthatatlan világot is. A szupranaturalizmus ugyanúgy, mint a naturalizmus is, a világot mint konkrétan létező dolgok vagy lények rendszerét gondolja el, a tulajdonságokkal és a viszonylatokkal együtt. Így látja a világot az arisztotelészi metafizika vagy Aquinói Tamás rendszere. Kant ezt a metafizikát dogmatikusnak nevezte. Sesztov valószínűleg kényszerítőnek mondta volna. Aquinói Tamásnál – gondolja Frank – a Teremtő az egyetemes és egységes világmindenség része. De szerinte az ilyen elképzelés bármennyire magától értetődőnek tűnik, mégis csak egy lehetséges elképzelés. A gondolkodásnak ez a típusa a tárgyi valóságot eleve adottnak, és egyedül lehetségesnek gondolja. A kényszerűen előttünk álló konkrét dolgokon és lényeken kívül ebben a rendszerben csak illuzórikus, hibás elképzelések és vélemények léteznek, azaz az úgynevezett szubjektivitás köre.

De így van-e ez valójában? Ezzel az Arisztotelésztől származó felfogással szemben a gondolkodás történetében egy másik, Platónnak tulajdonított felfogás áll. Ellentétük lényege, hogyan értjük a lét ideális elemeit. Bármennyire természetesnek tűnik az az elképzelés, amely szerint az ideális elemek beletartoznak a tárgyi valóságba, mégis szemben azzal, ami az időben létezik, az ideális formák időnkívüliek, illetve időn túliak. (Például amikor a piros színre gondolok, akkor belátom, hogy a pirosság valami örökkévaló.) Tehát a lét ideális mozzanata egyfelől beletartozik a tárgyi valóságba mint valaminek a tulajdonsága vagy viszonya (formális elem), másfelől léte teljesen független attól, hogy a tárgyi valóságon belül is létezik. (Ezért tárgytalan Arisztotelésznek a Platónnal folytatott vitája, és általában az empirikus realistáknak meg az idealistáknak a polémiája.)

Ha viszont így van, akkor amit a szó legszélesebb értelmében tárgyi valóságnak mondunk, sem meríti ki a létet. A tárgyi valósággal szemben Frank realitásról beszél, amelybe nemcsak a valóság tartozik bele, hanem az időn túli, ideális lét is. Az ideális tartalmak természetesen nem kevésbé tárgyszerűek, mint az empirikusak, ugyanakkor az elvontan elgondolható általános tartalmak, miközben a gondolat tárgyát képezik, valami módon a gondolaton belül is vannak, magához a gondolathoz is tartoznak. A platóni idea valamiféle valóságot jelent, és ugyanakkor a gondolkodás eredményét vagy jelenségét is jelenti. Ezért vesz erőt rajtunk a kísértés, hogy úgymond szubjektívnek, csak a gondolat szüleményének tekintsük őket, amint Kant teszi. Valójában, mondja Frank, az eszmék világa, az időn túli ideális lét nem tűr semmiféle szubjektivitást: ez a világ az egyetemes értelem világa. Ugyanakkor a mi emberi gondolkodásunk másképp viszonyul ehhez az általános ideális léthez, mint más tárgyakhoz, amelyekre csak mint rajtunk kívül állókra bukkanunk, hiszen benne élünk, és legalább részben hozzá tartozunk. A késői platonikusoknak igazuk volt, mondja Frank, amikor úgy vélték, hogy az eszmék az egyetemes értelem tartalmai, Isten örökkévaló tervei. Tehát a valódi lét egy mélyebb réteggel rendelkezik, amely tudatunkkal szorosabb viszonyban áll. Ebben a rétegben nemcsak úgy birtoklunk, mint valami hozzánk képest külsőt, hanem belső éntünkkel magunk is hozzátartozunk.

Frank azt is állítja, hogy a lelkünkben valami ellenáll, amikor minden létezőt a gondolat tárgyaként kezelünk, mert így elveszítjük a közvetlenséget. Az érzéki és intellektuális szemlélődésen kívül még egy, úgymond elsődleges tudástípussal rendelkezünk: az élő tudással. A gondolkodás ugyanis a tárgyi megismerés formájában csak ráakodik az élő tudás fundamentumára. Ha valaki azt kérdezné, mi van még, ami a tudás összes lehetséges

tárgyán kívül létezik, válaszul neki azt mondhatjuk, hogy legalább is az a gondolkodó látás, amely rá van irányítva. Azt a totalitást, amely tárgyán kívül létezik, az újkori filozófus, Descartes fedezte föl. A *cogito ergo sum* azt jelenti, kételkedhetünk egy bizonyos tárgyi ismeret létezésében, de ellentmondásos lenne magának a kételkedésnek, vagyis az én kételkedő gondolkodásomnak a valóságában kételkedni. Frank szerint Descartes nem értette meg fölfedezésének jelentőségét, mert a tárgyi tudás metafizikáját építette föl, a gondolkodó ént szubsztanciaként kezelte. Valójában amit fölfedezett, az olyan valóság, amely egyáltalán nem tárgyként áll előttünk. Tizenkét századdal Descartes előtt ezt Augustinus állapította meg. Descartes után Kant ismét fölfedezte ugyanazt, amikor rámutatott, hogy a tárgyi valóság fogalmak viszonylagossága. E fölfogás további fejlődésével Fichténél és Hegelnél találkozzunk. Az utóbbi a tárgyi valóságon túli mélyebb és elsődleges szellem valóságát fedezi föl. Természetesen azt a saját magát feltáró valóságot, amelyet különböző formákban Szent Ágoston, Descartes és Kant fölfedezett, lehet önkényesen szubjektív, lelki életnek nyilvánítani, ami a nagy tárgyi valóság egy parányi része. Ez történt akkor, amikor Hegel hatalmas, az idealizmusban fogant metafizikai rendszere hirtelen materialista antropologizmussá vált a baloldali hegelianusoknál, vagyis Feuerbachnál. A megfordításnak természetesen nem sok értelme van.

A nagy filozófusok tudják, hogy a világ gondolati, az éntől, a személytől elidegenedett képe egy dolog, és más dolog az átélt valóság. Más dolog például átélni a szerelem örömeit és bánatait, és megint más tárgyilagosan tanulmányozni a szerelem lelki jelenségét. Ha a kettő egy és ugyanaz lenne, Faust nem bánkódott volna amiatt, hogy mindent megismert, de az életet nem ismeri. Az élő tapasztalat megismerésének azonban két különböző formája van – mondja Frank. A szerelmes ember, aki értelmezni, érteni szeretné az állapotokat, másfajta tevékenységet végez, mint aki ugyanazt kívülről, közömbösen figyeli. Dilthey, a szellemi élet kutatója megkülönböztette a megismerést és a megértést, és két terminust vezetett be: *begreifen* (elvonatkoztatott tudás) és *verstehen* (együttérző megértés). A közvetlen, az emberért önmagáért létező emberi létre felfigyelt Pascal, Kierkegaard és a róla tanúskodó egzisztencialisták. Az egzisztencia az önmagáért, illetve az emberért létező lét. Az igazi filozófia tehát mindig az élő, belső tapasztalatra támaszkodik, amely Frank szerint a misztikus tapasztalatra hasonlít.

Milyen valóság tárul fel ebben a tapasztalatban? A szubjektum, az alany sokkal szélesebb fogalom, mint a tiszta gondolat alanya. A descartes-i *sum* nem ugyanaz, mint a *cogito*, az alany nem egy pont, hanem egy kör, bonyolult és gazdag tartalma van. A testi érzés, a fájdalom vagy az éhség vagy azok a képek, amelyeket az ember álmaiban lát, inkább valahonnan kívülről jövő adottságok, néha az érzetektől elválaszthatatlan érzéseknek és vágyaknak szintén ilyen külső, minket megragadó jellegük van. Ezek a könnyen tárgyiasuló periférikus élmények képezik a lelki életet. De vannak olyan élmények is, amelyekben belső éntünk valósul meg, tárul fel, amelyet nem lehet tárgyiasítani. Ahhoz, hogy egy másik ember ezt megértse, egészen másféle megismerésre van szükség, amelynek semmi köze a hideg tárgyiasító megfigyeléshez. Ezt a belső életet szellemi életnek nevezzük. A lelki és a szellemi élet közti különbség nem az élmény tárgyias tartalmában, hanem jellegében rejlik. Így a szerelem mint erotikus vonzalom a periférikus lelki élethez tartozik, néha egyszerű fizikai érzésként áll előttünk. És más dolog a szerelem, amely a szellemi élethez tartozik, ami csak más elnevezése annak a közvetlen emberi valóságnak, amely egészen más, mint a fizikai vagy a lelki valóság. Frank megjegyzi, hogy azok az emberek, és ők alkotják a többséget, akiknek a figyelme kívültre, a tárgyi valóság felfogására irányul, nem is tudják, hogy létük igazi alapját az a mélyréteg alkotja, amelyet szellemi életnek nevezünk. A szellemi

élmények náluk csak valamiféle árnyékot alkotnak, amely szinte észrevétlenül kíséri életük külső menetét. Ezek az emberek híján vannak az öntudatnak, hiszen énjük számukra beláthatatlan marad. Aki viszont megtapasztalja az én valóságát, az ezt a tapasztalatot mint ki nyilatkoztatást éli meg, hiszen az én a világon túli valóság hordozója. Ez a valóság minőségileg más, mint a tárgyi valóság, de nem kevésbé reális, hanem még inkább az, mint a másik. Hiszen minden külső és tárgyas számunkra csak annyiban jelentős, amennyiben valamennyire viszonyul az elsődleges, közvetlen léthez. Ahol hiányzik ennek a belső valóságnak a tudata, ott az elszemélytelenedéssel, a szellemi halállal vagy a szellem megbénulásával állunk szemben, azzal a jelenséggel, amely annyira jellemző mozgékony korunkra. Szeretném megjegyezni, hogy amikor Frank az én, azaz a világon túli valóság tapasztalásáról beszélve a szerelemre mint olyan élményre utal, amelyben az én világon túlisága kitarul, akkor nem számol azzal, hogy a szerelem képessége nem a természet által adott, és nem is a nevelés gyümölcse, hanem ahogy mondani szokás, az Isten, vagyis az igazság áldása. Csak az képes a szerelemre, aki hajlandó a mindenki előtt ragyogó igazságot elfogadni, aki nem lázad ellene. Aki a szellem, az igazság ellen lázad, nem képes a szerelemre, hiszen a szerelem maga is szellemi jellegű.

Frank könyvének második fejezete ennek a belső valóságnak, illetve a létnek a megismerési lehetőségeit tárgyalja, a harmadik fejezetet a vallásnak, illetve a vallási tapasztalatnak szenteli. A negyedik a szolovjovi istenemberség eszméjét fejti ki, az ötödik a bűn lényegéről és a szabadságról szól, és végül a hatodik *Az ember a világ és az Isten között* címet viseli és részben bemutatja az ember és a világ közötti hasonlóságot, illetve a köztük dúló viszályt, részben viszont a világot és az embert Isten alkotásaként mutatja be.

Amint látjuk, Frank megkülönbözteti a tárgyi valóságot a realitástól. A realitás az ember szellemi élete, amely ugyankkor nemcsak benne van, hanem kívül is van rajta. A realitás az, amit Frank megismerhetetlennek is nevez. Megjegyzi, hogy Augustinus Istent nevezi megismerhetetlennek, mert ahogy a negatív teológia állítja – amelynek megalapítója Dionüsziosz Aeropagitész, a keleti keresztény misztikus volt –, akkor közelítjük meg Istent, amikor tagadjuk az őt meghatározó tényezőket, azokat a minőségeket, amelyeket földi tapasztalatunk nyújt nekünk. De az Isten nem azért nem ez vagy az, mert ez vagy az nincs benne, hanem fordítva, mert az Isten minden egyszerre, hiszen mindennek a forrása. Az Isten tehát nem fér bele a fogalomba, és ez elmondható a franki realitásról is. Amint mondja, "tapasztalatunk szélesebb, mint gondolkodásunk". E tapasztalatot a költészet fejezi ki legjobban, mert a konkrét valóságot nem osztja föl elvont fogalmakra, hanem egészében és konkrétságában állítja elénk. Ez azért lehetséges, mert a szó nemcsak a fogalmakat jelöli, hanem olyan eszköz is, amelynek segítségével a logikán túli kézzelfoghatóságában el lehet sajátítani a szellemi tapasztalatot. De ez nemcsak a költészet sajátossága, hiszen benne, mint a prózai beszédben is, a gondolatok és a fogalmak úgy épülnek egymásra, hogy együttesük meghaladja a tisztán racionális elvont fogalmat. Frank ezt a logikai elemzéssel szemben a kézzelfogható valóság leírásának nevezi. Ha a realitást szembeállítjuk a logikai megismerhetőség körével, akkor olyan közvetett tudásra teszünk szert, amelyet Nicolaus Cusanus *docta ignorantia*-nak (bölcset tudatlanságnak) nevezett. Tehát a valóság kézzelfogható tapasztalásának nem kell teljesen némának, kifejtetlennek maradnia.

A filozófia Frank szerint a racionális gondolkodás meghatározottságának racionális meghaladása. A filozófiát mint szellemi tevékenységet a ráción túli valóságnak olyan intuíciója táplálja, amely képes felfogni a megismerhetetlen lényegét. Azt kell mondani, hogy paradox módon a valóság mindig több, mint saját maga, mert magában foglal és áthat mindent (vagyis transzcendens, túllép saját határain). Frank ezt a valóságot az esztétikai

tapasztalat mellett az etikai tapasztalásban, illetve annak elégtelen voltában is megmutatja. Érdekesen magyarázza Kant kategorikus imperatívuszát. Amikor azt mondom magamnak, nekem kell tennem valamit, akkor tulajdonképpen azt mondom, neked kell tenned valamit. Az én tehát egy másik, az empirián túli valósághoz tartozik, a te viszont az empirikus én. Ugyanakkor a kanti én nem alkotja a parancsot, hanem csak felfogja, mint valamit, ami magától értetődően tekintéllyel rendelkezik. Az én tehát nem elsődleges, hiszen csak átadja a parancsot, azt, amit tenni kell. De kinek a parancsa, az akarata ez? Az etikai tapasztalatban erre a kérdésre nincs válasz. Hiányzik ugyanis az akarat alanya: egyszerűen tenni kell, parancsolva van. Frank szerint ez a valóságnak, a szellem szférájának az akarata, amely nem kényszerít, hanem inkább hív.

Ha Frank azt mondaná, hogy ez a kultúrának, az igazságnak, az Istennek az akarata, akkor metafizikája teljes mértékben személyes lenne. Frank azonban ezt nem teszi meg. Pedig vizsgálataiban ebben az irányban bontakoznak ki. Tudja, hogy az esztétikai tárgy, a szép például nem az, amit a nyers élet mutat nekünk, hanem ami személyesen elrendezett, vagyis a kultúra nyomát viseli magán. A reneszánsz kori festészet kutatói kimutatták, hogy amikor a kor festői egy-egy tájat ábrázoltak, amely általában a háttérrel adja az istenemberiség eszméjét kifejező emberábrázoláshoz, akkor mindig gondosan elrendezett tájat mutatnak be, bár azt a látszatot keltik, mintha maga a természet volna. Még inkább érezhető ez abban a körben, amelyet Frank az emberi érintkezések körének nevez. Hiszen azt a gondolatot, hogy egyetlen ember se legyen soha tárgy, amelyet érdekünknek rendelünk alá, nem egyszerűen az élet sugallja, amely a kannibalizmust is ismeri, hanem a magasztos kultúra, elsősorban a keresztény kultúra. És végül az erkölcsi szféra ezt még plasztikusabban mutatja meg, hiszen a kategorikus imperatívusz, amely előírja, mit kell vagy mit nem kell tenni, és amely a jó meg a rossz megkülönböztetésén alapszik, eleve nem lehet a valóság akarata. Mert a franki valóság, lévén személytelen, mint maga megállapítja, lehet a jónak és a rossznak is a forrása, tehát a belőle kiinduló szellemi hívások nem mindig Isten parancsolatai. Franknál viszont a valóság az élet, illetve az élő élet, azaz szellemi természetű, de személytelen. Az az elképzelés, amely szerint az élet, a természet szellemi természetű, de személytelen, az étellel, a természettel szembeni elsőbbségét, a saját önállóságát meg nem tapasztaló, az élettől, a természettől az embert nem függetlenítő hajdani polgár képze. Hiszen a hajdani polgár az, aki magát nem az igazságra, hanem az életre bízta. Másfelől tudja, hogy az csak személytelen lehet, és ezért fél tőle. Frank szerint a valóság az aktualitás (a lét befejezett teljessége) és a potencialitás egysége. A modern tudomány, amely a potencialitásnak olyan nagy jelentőséget tulajdonít, Frank szerint egyszerűen elvesztette az örökkévaló, a befejezett ontológiai jelentőség iránti érzékenységét. A fejlődés nem egyenes vonalú mozgás a még nem létező távolságába, hanem kitárulás. Az időben az tárul fel, ami az örökkévalóságban már kezdettől fogva megvan. Ennek a kitárulásnak a folyamata az alkotás. De hogyan viszonyul a valóság az Isten eszméjéhez? Frank úgy véli, hogy mivel a valóság a rossznak és a bűnnek is lehet a forrása, nem lehet azonos az Istennel. Pascal nyomán elismeri, hogy a vallási élethez tartozik egy olyan elem, amely nemcsak a józan, tisztán intellektuális megismeréstől, de bármely filozófiai gondolkodástól is idegen. Pascal a vallási tapasztalatot a szív tapasztalatának nevezi, Frank pedig elismeri, hogy a világhoz képest ez valami egészen más, hiszen a hívő ember tapasztalata teljes mértékben személyes. Ugyanakkor Pascallal és a rá támaszkodó Sesztovval szemben Frank úgy véli, hogy a valóság tapasztalata és a vallási tapasztalat között nincs olyan szakadék, amilyen a vallási tapasztalat és az empirikus valóság között húzódik. Úgy véli, hogy az élő tudás, a valóság tapasztalata, amelyről beszél, és amelyet metafizikai tapasztalatnak is nevez, beletartozik



abba a még mélyebb, a legmélyebb létrétegbe, amelyet a vallási tapasztalat képez. Vagy másképp szólva: a vallási tapasztalatnak van olyan oldala, amely egybeesik a metafizikai tapasztalattal, hiszen mindkét tapasztalás szellemi: az előbbi személyes, az utóbbi személytelen. És ha mélyebbre hatolunk a valóságba, akkor lehetőséget kapunk arra, hogy az isteneszményt filozófiailag is megragadjuk. Tehát a lét gondolkodó megismerése szerves kapcsolatban áll a vallással, nem választja el fal tőle. Úgy véli, hogy az értelem és a szív bármennyire eltérő minőség, együttműködésük elvárható. Úgy gondoljuk, hogy sem Pascal, sem Sesztov nem tagadja ezt az együttműködést, náluk csak a helyes hierarchia kiemeléséről van szó. Ugyanakkor a valósággal szemben Isten tökéletes, amit Frank sem tagad meg tőle. Csak mintha nem akarná látni, hogy a helyes hierarchia, azaz a helyes összekapcsolás érdekében szét kell választani azt, ami helytelenül van összekapcsolva.

Az Istent Frank szerint a valóság útjain kell keresni. Abban a módban, ahogyan Frank az istenkeresésről beszél, gondolkodásának hajdani polgári beállítottsága, illetve annak elégtelensége nyilvánul meg. Abból a szemléletből indul ki, amelynek végső soron terhére van a világ, amely nem érzi, hogy a világ rá van bízva, illetve hogy legbelsőbb énje, vagyis ő maga bízta rá, mert ez a hivatása, vagyis az, amit az én önzetlenül, örömmel vállal. A hajdani polgár viszont hajlamos volt félni a világtól, az államtól, a hatalomtól, a természettől, mert a tárgyiasult civilizáció közegében találja magát, azt látja elsősorban maga körül. Ha saját belsőségébe próbál bújni, akkor azt tapasztalja, hogy a lelkében is vak és közömbös erők uralkodnak. A saját énjétől elidegenedett, de kultúratisztelő polgár tehát igényli a baráti és védelmező erőt, amely megmenti a világtól és saját magától. Isten a polgár számára elsősorban védelmező, szerető apa, aki segíti gyenge gyermekét. De aki segít, más, mint a polgár, ő más viszonyban van a világgal, és így a polgár nemcsak azért hálás neki, mert segíti, hanem teljesen önzetlenül azért is, mert egyáltalán van, és valósággal bír. Innen tulajdonképpen csak egy lépés a fölismerés, hogy az embernek nem csupán tisztességes polgárnak, hanem a tökéletességre törő, a szellemi álláspontot kialakító istenemberség tagjának kell lennie. Frank erre a lépésre akkor készül, amikor elismeri, hogy a valóság, amelyet valamiféle személytelen szellemi légkörnek nevez, a mélyén személyes, illetve hogy a személyes lét a valóság központja és forrása. Isten léte tehát be van bizonyítva, látható, ha az embere mint személyiségre gondolunk, aki transzcendálja magát, vagyis immanensen belátja, hogy van benne valami, nála elsődlegesebb, és ebben az értelemben a transzcendencia forrása (Isten) benne magában rejtőzik. „Isten metafizikai tapasztalata tehát végső soron nem más, mint az emberi szellem abszolút alapjának, teljes mélységének felfogása” – írja Frank. „Ha képes lettem volna látni magamat, akkor téged láttalak volna” (viderim me, viderim te) – írja Augustinus.

Az ember Frank metafizikájában kettős lény: egyfelől természeti lény, és ebben a vonatkozásban része a tárgyi valóságnak, másfelől része az élő élet világának, és gyökereivel a valóság mélyére hatol, ahol Istennel találkozik, illetve találkozhat. Ez akkor történik meg, amikor az embert nem elégtí ki a közvetlenül hozzátartozó, amikor azt érzi, hogy az nem felel meg igazi lényének, hiszen végső soron kaotikus, gyökértelen. Az élő valóság alapját Isten képezi, akivel azért találkozhatunk, mert hozzá hasonlóak vagyunk. Plótinosz azt mondja, hogy miként a napot sem látnánk, ha szemünk nem volna hozzá hasonló, nem keresnénk és nem találnánk meg Istent, ha nem lennénk hozzá hasonlóak. Természetesen mindezt belátni csak az a polgár képes, aki vagy nem lázad, vagy lázadása miatt bűnbánatot érez, és felvilágosult álláspontját nem abszolutizálja, a személytelen intellektus határait megtapasztalja, vagyis csak bevonódott a totális lázadás állapotába. Frank csak a konzervatív beállítottságú polgárra gondol, aki az arisztokratikus tekintélyelvű rendben magát az

államra és az egyházra bízta, a huszadik században viszont elbizonytalanodott, és Európa keleti részén, ahol a magában nem kételkedő tömeglét jutott hatalomra, halálra ítéltté vált. Ha arra gondolunk, hogy a szellem embere csak ettől a polgártól várhatja a hajdani polgári nézőpont elégtelenségének fölszámolását, akkor azt kell mondani, hogy Franknak igaza van. Ugyanakkor a lázadó polgárról megfélemezése gondolkodását egyoldalúvá és passzívává teszi.

Igen érdekesek, bár nem mindenben elfogadhatóak Franknak azok a kultúrtörténeti megállapításai, amelyeket az ember semmiségének és az Isten abszolút transzcendens voltának, illetve az istenemberségnek, az emberi teremő erőnek az eszméjét tárgyalva tesz. Frank végső soron jól látja, hogy az ószövetségi tudatban a hangsúly az ember és az Isten különbségére tevődik, és a hasonlatosság a két különálló és más vonatkozásban teljesen külön nemű minőség közti viszony. Bár Frank szerint Isten abszolút transzcendenciájának motívumán az Ószövetségben is átüt egy másik, ellentétes motívum, az Isten emberhez képest vett immanenciájának motívuma, ott az mégis gyengén hangzik, alárendelődik az elsőnek. Az is igaz, hogy a történelmi kereszténység fenntartotta az ószövetségi megközelítést, és az embert elsősorban teremtmény voltában, az Istent viszont abszolút mindenhatóságában fogta föl. És az is igaz, hogy a kereszténység lényege szerint az embert más oldalról kell megközelíteni, onnan, ahol szellemi lényként, alkotóként Istennel találkozik, ahogy ezt már a reneszánsz megkísérelte megtenni. Ugyanakkor Frank nem mutatja meg, hogy sem az ószövetségi zsidó, sem a középkori keresztény tudat nem tehetett mást. Hiszen a zsidó kultúra az ember teremtmény voltáról nem tudó és ugyanakkor a személyes Isten helyett legjobb esetben a kozmikus, naturalisztikus szellemiséget megtapasztaló kultúrákkal szemben állítja saját eszméjét. A kereszténység viszont, amely az embert Istennel összekapcsoló választott nép eszme helyére az egyetemesség követelményét kielégítve az istenemberség eszméjét állítja, miután ez az eszme formailag közel állt az ember és az Isten hasonlóságát állító antik eszméhez, kezdetben, amíg a félreértés veszélye fennállt, kénytelen volt a hangsúlyt az ember gyarlóságára, teremtmény voltára tenni. Ez azt jelenti, hogy a kereszténységnek van történelmi perspektívája, és az embert a természetbe merítő antik beállítottság fertőzésétől nem tartva, a hangsúlyt fokozatosan az Istenemberség eszméjére teszi.

Ugyancsak érdekes, bár nem teljesen elfogadható, ahogy Frank az úgynevezett vallástalan humanizmust tárgyalja. Klasszikus kifejezését helyesen a 18. századi francia felvilágosodásban és a 19. század optimista humanizmusában látja. A vallástalan vagy vallásellenes humanizmus lényegét az istentelen ember istenülésében jelöli meg. A vallástalan humanizmus amoralizmusba torkollik, amelynek két formája van, az egyik kollektivistista, a másik individualista. Az elsőhöz Rousseau-t, August Comte-ot és Hegelt sorolja, bár belátja, hogy az utóbbi filozófiája alapján vallásos volt. Azt is fölismeri, hogy következetesen és pusztítóan a vallásellenes humanizmus kollektivistista változatát a marxizmus képviseli. Ennek alapítója Feuerbach nyomán elutasította a hegeli filozófia vallási alapjait, és a testi ember alantas ösztöneit, az önzést és az osztálygyűlöletet teremő erőként kezelte. Az amorális humanizmus másik formájának képviselője Stirner, aki az ember szellemiségét a szubjektivitással azonosítja, vagyis az egoizmussal és az önkénnyel, amelyekben az ember fő méltóságát látja. Ide sorolja Nietzsche is. Ezzel azonban nem lehet egyetérteni. Leginkább azért, mert Nietzsche Stirnerrel szemben nem méltóságteljesnek gondolja a jövődő istentelen emberistent, hanem bestiának. Végső soron a huszadik század az embert végtelenül lefokozza, nem sajnálatra méltó, gyenge szerencsétlen flótásnak, hanem nevet-

séges, részvétet sem érdemlő bábunak mutatja. Másfelől viszont az Isten transzcendenciáját úgy állítja vissza, hogy majdnem végletesen elválasztja az embertől.

Jellemző, hogy amikor Frank az istenemberségről beszél, nem a reneszánsz humanizmusára támaszkodik, amely a szemében talán az amorális, illetve vallástalan humanizmussal kompromittálódott, hanem a misztikusokra, akiket szembeállít az ember gyarlóságát, teremtmény voltát hangsúlyozó aszkétákkal. Pedig a misztikusok a humanistákkal szemben csak azt állították, hogy az ember találkozása Istennel (misztikus unió) csak ritka, kivételes esetben lehetséges, és nem olyan eseménynek tekintendő, amely a tudat szokásos, mondhatni mindennapos állapota. (Ahogy Pascal mondja, amíg Krisztus szenvedései tartanak, nem szabad aludni, mert az alvás a szellem bénultsága, az emberisten általános állapota.)

Talán a legérdekesebb és legelfogadottabb Frank metafizikájában, amit egyfelől az ember alkotói természetéről, másfelől a bűnről és a szabadságról állít. Abból indul ki, hogy az emberi élet kétségtelenül tanúsítja az alkotás momentumát. Az ember nemcsak racionálisan kigondolt, kész elemeket kombináló aktivitásra képes, hanem olyanra is, amelynek eredményeképpen lelkéből valami teljesen új születik. Az utóbbi a művészeti, a megismerő, az etikai, a politikai szférában történik meg. A művészet az alkotás legjellemzőbb formája. A művészet kifejezés, ami azt jelenti, hogy a szellemi, a láthatatlan nyomot hagy a tárgyon vagy az anyagon. Amennyiben a művészet kifejezés, megtestesülés is, hiszen a szellemi minőségek testet kapnak, mintegy behatolnak a matériába. De mit akar a művész kifejezni? A legegyszerűbb válasz, hogy saját magát. Mivel az ember belső énje szellem, amikor magát fejezi ki, a szellemet fejezi ki. A szellem viszont nemcsak én magam vagyok, hanem énem forrása is, nemcsak immanensen, hanem transzcendensen is hozzám tartozik. Ezért még a tiszta lírikus is úgy érzi, hogy valami olyasmit fejez ki, ami a lelkében mint neki adott kincs rejlik. E valami a személyes és transzcendens lét. Annyiban hasonlít a realitásra, amennyiben az különbözik az objektív valóságtól, és amennyiben a realitás létező potencialitás. Hiszen már egész voltában adott, és mégis ez az egész a szemünk előtt történik, mutatja meg magát az időben, amely nélkül nincs alkotás. Frank szerint az ihlet más, mint a kegyelem, hiszen az alkotó nem keresi tudatosan a lélek megvilágosodását, Istennel találkozását (úgy gondoljuk, mert a belső látás nem a világra, hanem eleve Istenre irányul), hanem úgy érzi valami szellemi erő (múzsza vagy démon – a démon az antikvitásban isteni lény) arra készíti, hogy alkosson, a lét új formáit hozza létre, új ideális tartalmakat juttasson szóhoz, amelyek a szellem mélyén rejlenek. A tiszta vallási tudatban az ember elsősorban az Istentől különbözésében mint a teremttel szemben álló teremtmény vagy mint Isten hatalmának alárendelt erkölcsi lény ismeri meg magát. A misztikus tapasztalatban az ember Isten közelségét éli meg: Isten létezését saját magában vagy saját Istenben gyökerezettségét. „Az alkotói ihletettségben az ember magát alkotóként éli meg, amelyben az emberfeletti alkotói elem közvetlenül átáramlik az emberi erőfeszítésbe, konkrétan egybeolvad vele” - írja Frank. Így az ember az isteni alkotás alanyává, részesévé válik.

Különösen értékesek Franknak azok a kifejtései, amelyek szerint nincs elvi akadály, hogy bármelyik ember alkotóvá váljon, hiszen az ember természete szerint alkotó. De mi akkor a bűn, mi a rossz, illetve hogyan lehetséges a bűn és a rossz? Frank helyesen állapítja meg, hogy minden magyarázat, amely szerint az ember természete szerint jó, a rossz viszont csak a helytelen nevelés vagy a helytelen társadalmi berendezkedés következménye, azért nem elfogadható, mert magyarázat nélkül hagyja, mi a magyarázata a nevelésben és a társadalmi rendben mutatkozó helytelenségnek. A bűn vagy az erkölcsi rossz, amely rossz cselekményekben, magatartásban, az emberekhez való helytelen viszo-



nyulásban mutatkozik meg, a lélek, a belső szellemi élet helytelen állapotában gyökerezik. Mivel csak állapotról lehet beszélni, világos, hogy a bűn nem következik a lét szerkezetéből, vagyis nem rendelkezik ontológiai megalapozottsággal. Ugyanakkor a bűn nem immansz elemé annak a szférának, amelyet objektív valóságnak nevezünk, bár ott találkozunk vele szinte minden nap. Ahogy értelmetlen lenne beszélni a kő bűnösségéről, amely zuhanás közben megöli az embert, ugyanúgy értelmetlen a bűn fogalmát az emberre alkalmazni, ha csak természeti lénynek gondoljuk. Hiszen a bűn értékelést föltételez, a létezővel szemben ideális mérce állítását. A bűn tehát nem az objektív valóság, hanem a realitás szférájához tartozik, ugyanakkor nem benne gyökerezik, nem a realitás szüli a bűnt.

Általában a bűnt a szabadsággal szokás összekapcsolni, hiszen csak a szabad ember képes a bűnre, aki képes tartózkodni is tőle. A szabadságot mint a választás szabadságát szokták értelmezni. Frank rámutat, hogy Bergson bizonyította: választás csak ott lehetséges, ahol nem két akarat, hanem két út között kell választani, amelyek egy célhoz vezetnek. Ahol viszont magáról a célról vagy az akaratról van szó, ott nincs tudatos választás, csak irracionális ingatagság, a vágy dinamikus folyamatának határozatlansága. Tehát a szabadság nem ugyanaz, mint a választás szabadsága. Ha viszont azt kérdezzük, mi a szabadság, akkor azt kell válaszolni, hogy a szellemi én megmutakozásának, megtestesülésének akadálytalansága. Hegel szerint a lét magánál levése. Tulajdonképpen az szabad, aki nem képes bűnt elkövetni. Augustinus szerint nagy szabadság olyan állapotban lenni, amikor az ember képes nem vétkezni, de a legnagyobb szabadság nem lenni képes vétkezni. Szókratész szerint senki sem önként vétkezik, teszi a rosszat, igazán szabadon csak a jóra törekszünk. A bűn szerinte a gondolkodás eltévelyedése, a gondolkodás gyengeségének következménye. Pál apostol és Augustinus ezt másképp értették: az ember gyengesége nem a gondolkodás gyengeségének eredménye, hiszen meg tudja különböztetni a jót a rossztól, hanem az akarat gyengeségében áll. Frank úgy véli, hogy a szándékos rosszra törés a szabadság hiányának következménye. Ugyanakkor a valódi szabadságon kívül az ember még valami másféle szabadsággal is rendelkezik, amely szerinte a szabadság hiányává fokozódhat le. Hiszen maga a bűn föltételezi ezt a szabadságot, amely ugyanakkor nem is elvont, ideális, a bűnt megelőzni nem képes szabadság, amely a felelősség tudatában, a morális értékelésben fejeződik ki. Ennek a szabadságnak a megjelenése az igazi szabadságnak a potencialitással való kapcsolatában áll, hiszen a bűn elkövetésének szabadsága is tiszta potencialitás. Az a szabadság ott jelentkezik, ahol az aktualitással, az Istennel való kapcsolata megszakad vagy meglazul. Ekkor az a helyzet alakul ki, amit a politikában gyenge hatalomnak neveznek, ez a hatalom megerősíti és megengedi azt, amire lázadó alattvalói kényszerítik. Ezért szükség van az önmegtartóztatásra, amely nélkül nem létezik önmeghatározás. Az aszkézis tehát ebben az értelemben az emberi élet nélkülözhetetlen eleme, hiszen az önkényes akarat nem a szabadság kiszélesítéséhez vezet, hanem fordítva. Ha az isteni forrással, a személyiséggel szoros kapcsolatban álló realitás elszakad tőle, Ungrunddá válik, sötét, démonikus, kaotikus szellemi szférává fokozódik le, ahogy a Sátán is bukott angyal. Ezt a szférát Frank helyesen nem kapcsolja Isten lényegéhez, amit viszont Böhme, Schelling és Bergson megtesz. Mivel az ember kaotikus spontaneitása az alkotó önmegvalósításának lefokozódását jelenti, az ember felelős a bűnért, melyet elkövet. Paradox módon minél inkább elszakad az én személyes forrásától, annál szabadabbnak érzi magát. Ez az illúzió azt a képzetet szüli, hogy a szülőhaza megtagadásával az ember kötelességeitől is megszabadul, és sorsának gazdájává válik. Az eredendő bűnt Frank az én isteni gyökerétől, a személyes szellemtől való elszakadásában és az emberisten gögijében látja. Baader szerint a Sátán legnagyobb ravaszsága abban áll, hogy képes azt sugallni: az ember személyesen

nem is létezik. Magától értetődően az elszakadás bekövetkezéséhez bizonyos föltételek kellenek. Frank helyesen állapítja meg, hogy semmiféle kényszerszervezeti intézkedés nem szüntetheti meg a bűnt, legfeljebb többé-kevésbé megóvja a rossztól az életet. Olyan föltételeket kell teremteni, amelyek kedvezőek az Istenben gyökerező szellemi élet számára. Ez először magának a szellemi elitnek az ügye az ember individuális létezésében, másodszor viszont közügy, amelynek a neve: Egyház, ahogyan azt Krisztus értette.

Frank filozófiájának a legvitatottabb része, amelyben végső soron megismétli Jevgenyij Trubeckojnak a természet, a világ szellemmel telítődéséről és az emberhez hasonlóná válásáról szóló gondolatait. Ezt a gondolatot még határozottabb formában Losszkij fejezi ki, akinek az intuicionizmusára Frank támaszkodott, amikor *A tudás tárgyát* írta. „A perszonalisztikus metafizika szerint – írja Losszkij – nemcsak az ember személyiség, képes a kegyelem által istenülni. Minden lény – az állatok, a növények, a molekulák, az atomok, sőt még az elektron is – képes mind újabb és újabb formákba öltözve, idővel valóságos személyiséggé válni, és Isten országához felnőni.” Frank metafizikája tehát átmeneti helyet foglal el a hajdani polgári fogantatású perszonalisztikus egzisztencializmus és a világ helyett egyértelműen az igazságból kiinduló személyes metafizika között.

# SESZTOV ÉS FRANK ÖSSZEVETÉSE A SZEMÉLYES METAFIZIKA FÉNYÉBEN

LEV SESZTOV: *A KOR GYERMEKEI ÉS MOSTOHAGYERMEKEI*  
SZEMJON FRANK: *A REALITÁS ÉS AZ EMBER*

Krepler Erzsébet

Sesztov és Frank, a két hasonló időben élt orosz vallásbölcsező pozíciójának összevetése igen tanulságos lehet. Érdekesnek ígérkezik nemcsak hasonló hagyományaik – zsidó származásuk mellett az orosz ortodoxiában gyökerezésük – miatt, hanem amiatt, hogy a gondolatvilágukban fellelhető számtalan hasonlóság mellett igen jelentős különbségek jelentkeznek mind hangvételben, mind egyes központi jelentőségűnek tekinthető megállapításuk között. A rendkívül összetett, komoly válsággal küszködő kultúrtörténeti szituáció mellett ennek okát éppen kettős kulturális fogantatásukban találhatjuk: míg Szemjon Frank a zsidó kultúra gyökereit nem feledve, a kereszténységet azzal organikus egységben élőnek tapasztalva továbblépett a keresztény kultúrába, addig Lev Sesztov a keresztény kultúrára is inkább a zsidó kultúra szemszögéből tekint. Mindez Frank szellemi “hajlékonyságát” és Sesztov ezzel szemben tanúsított szellemi “keményfejűségét” látszik bizonyítani, ám meszszenenően figyelembe kell vennünk: mi az, amihez Sesztov olyan kérlelhetetlenül ragaszkodik, és mi az, amit Frank – legalábbis Sesztovhoz képest – mondhatni: felad.

Bár e ragaszkodás-feladás különbsége tekinthető kevésbé jelentékeny hangsúlyeltolódásnak is – ám mindaz, ami filozófiájukban, pozíciójukban e “hangsúlyeltolódásból” következik, az már elég jelentékeny ahhoz, hogy e különbséget gyökerében, tehát a pozíció mibenlétében – és e pozíciónak a kultúrtörténeti szituációhoz viszonyulásában – kíséreljük meg megragadni, és mindebből következőnek tekintsük a szövegekben megragadható eltéréseket.

Bár Sesztov a zsidó kultúra szempontjának következetes képviselője, egyetemes jelentőséggel viszont a keresztény kultúra rendelkezik – mégis azt kell mondanunk, esetünkben ennek ellenére Sesztov pozíciója tekinthető egyetemesebb érvényűnek. Mindez pedig azt is jelentheti, hogy a kereszténység hagyományos koncepciója megújításra szorul, és a zsidó kultúra szempontja nyújthatja azt az alapot, melyből kiindulva – tulajdonképpeni eredeti koncepcióját újra megtalálva – a keresztény kultúra visszatérhet ahhoz, amit az ige kezdetben valósága voltaképpen jelent. Vagyis az igazság abszolút elsőbbségéhez és különbözőségéhez evilághoz képest, és annak „legyen”-jellegéhez – ahhoz a meggyőződéshez, hogy az ember arra hivatott, hogy evilágon képviselje és érvényesítse az igazságot, és a világ megszentelődése ezáltal lehetségessé váljon.

Ez az a tétel, ami a hagyományosnak tekinthető keresztény kultúrában és még inkább civilizációban (mert sajnálatos módon az újkor óta a “keresztény” Európa sokkal inkább civilizációként határozza meg önmagát, mint kultúráként) és egyúttal Frank filozófiájában nem érvényesül kellőképpen, és amelyet viszont a Sesztov által képviselt zsidó kultúra alapvető igazságának tekint. Hogy e tétel viszont a keresztény kultúrának ugyanúgy eredendően elidegeníthetetlen tapasztalatát jelenti, mint ahogyan (akár ezen keresztül is) a zsidó és a keresztény kultúra a legmesszenenően egy töről fakadónak – mondhatjuk: egy igazságból valónak – tekintendő, azt itt magától értetődősége miatt nem tartjuk igazolandónak (hozzáfűzni azt tudjuk, hogy a két probléma, úgy tűnik, szervesen összefügg).

A szolovjovi hagyománytól vezetett, az istenemberség, a szellemi alkotás eszméjét mélyen magáénak valló és azt igazolni törekvő Frank, úgy tűnik, nem lépi át jelentősen a szolovjovi koncepció határait, amikor az istenemberségben kifejeződést nyerő szemlélődő modellt – bár annak igényét maximálisan kifejezi, sőt rendkívül szuggesztív érvelésével igazolja is – hozzá hasonlóan viszont nem érvényesíti azt teljes értékűen, és mind koncepciója kifejtésében, mind annak felépítésében szándéka ellenére a már idejét múlt, de még mindig konvencionálisan érvényesnek tekintett, a világot az igazsággal szemben előnyben részesítő tevékeny modell invencióihoz alkalmazkodik. Mindez pedig leginkább abban a Frank által bevezetett, termékenynek ítélt fogalomban érhető tetten, amit “realitásnak” nevez, és amely *A realitás és az ember* című utolsó művének egyik alapfogalma.

Könyvének szinte minden fejezetében, más és más aspektusból kísérli meg leírni a “realitás” mibenlétét. Leírása alapján első megközelítésben felismerhetnénk benne a szellemi, evilághoz képest transzcendens szférát, hiszen ide tartozik többek között a szellemi alkotás, a vallási tapasztalat, és mindaz, amiben az ember valódi, szellemi lényé nyilvánul meg. Mindez önmagában jelenthetné a személyes szellem, az igazság ember általi közvetlen megtapasztalhatóságát és a világ felé közvetíthetőségét, de Frank esetében az igazsággal közvetítés ontikus rendjébe valahol zavar keletkezik: a szubsztancialista gondolkodásból adódóan a részből az egész felé haladva építi fel gondolkodási rendszerét. Az alulról felfelé építkező metafizikai rendszer hibás voltát elsősorban a “realitás” mozzanatában mutathatjuk meg a legszemléletesebben, de természetesen ilyen hiba mellett nem beszélhetünk a rendszer egészének sem kifogástalanságáról.

Ez annál is inkább sajnálatos, mert világos magyarázatain keresztül a lét rendje tiszteletben tartásának legteljesebb szándékát ismerhetjük fel, a szellemi embert középpontba állítani törekvő könyve valóban lebilincselő olvasmány. A tudományos egzaktyságra törekvés azonban a szellemi életben mégsem mindig vezet a kívánt eredményre, és éppen, amit állítani kíván, az hajlamos „kicsúszni kezei közül”, vagyis magyarázatának az evilághoz tartozó logikát túlságosan tiszteletben tartó menetéből elveszni. Frank példájának „ellenpontozására” kiválóan alkalmas Sesztov Spinozáról szóló tanulmánya, ahogyan ő mondja: “éppen annak kellett megölnie Istent, aki a legjobban szerette” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 184. o.). Természetesen Spinoza és Frank gondolkodása között jelentős különbség van, de az, ami miatt Frank rendszere sem lesz tökéletes, vagy ha úgy tetszik, csak rendszerként lesz tökéletes, de nem felel meg a személyes lét rendjének, annak eredője mindkettőjükénél hasonló, ha meglehetősen más eredményre jutnak is.*

Mindennek háttérében az – a felemás tevékeny modell keretein belül megszabott – téves filozófiai elképzelés áll, hogy a személyes szellem szférájában is tartható az az evilághoz alkalmazkodó, a civilizációs építkezést-fejlődést mintának tartó elképzelés, hogy a részből eljuthatunk az egészhez. Ha a civilizáció szemszögéből tekintve is csak korlátozott érvénye van ennek az elképzelésnek – mert a civilizáció is az igazságból, a személyes szellemből, a kultúrából nyeri el végső és valódi értelmét – akkor a szellem dolgaiban ez az elképzelés nemcsak félreértésekhez, hanem egyenesen eltévelyedéshez vezethet – ahogyan Spinoza példáján Sesztov segítségével szemléltetni fogjuk.

Mit is ért tehát Frank “realitáson”, és miért mondhatjuk, hogy amit erről élénk tár, nem felel meg a lét rendjének? Frank szándéka szerint a szellem valóságos létét, amely sokkal inkább “reális”, mint bármilyen immanensen kézzelfogható, és amely mindig több, mint saját maga, mindenben megnyilvánulni törekszik. Nem történik meg azonban igazán az

immanenciától való elhatárolása, és éppen ebben rejlik a "realitás" kétséges, egész valóját kétségbe vonó tartalma:

"A realitás már maga is ... valami isteni. Ebben találhatjuk a panteizmus igazának elemét – abban a vallási érzésben, amely Istent mint "mindenhatót" (вседержитель) tudatosítja, olyan mindent átölelő és mindent átható elvként, amely az egész létezésben úgy van jelen, mint minden létezőnek immanens alapja." (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 197-198. o.)

A realitásnak ezt az "elementáris" és "formátlan" tudatát nem tartja elegendőnek, differenciálni törekszik a realitás fogalmán belül:

"A realitás ... számunkra ellenséges erőként is felléphet, amely önmagában is alaptalan, romboló és 'istenellenes'." (U. o. 198. o.)

De akkor hogyan lehetséges, hogy mégis alapot jelenthet számunkra, mint személyek számára? – kérdezi.

„A realitás, mint olyan, mélyen rokonságban áll az emberi lélekkel, és ezzel együtt ... olyan talajt képez, amelyre támaszkodhat a személy. ... De ezzel együtt a realitás, ahogyan közvetlenül fenomenológiailag előttünk áll, eddig valami személytelennek is mutatkozott, valamilyen szellemi atmoszférának, amely az egész létben szétáradva jelen van és közös alapot képez számára. De a realitás ezen tulajdonsága a hozzánk legközelebbi, legközvetlenebbül elérhető rétegére jellemző. ... a realitásnak mélységi dimenziója is van. ... A metafizikai tapasztalat ... azt mutatja meg, hogy a személyes lét momentuma, mindazzal, amit megkövetel – a realitás legutolsó mélységére jellemző, ... mint annak centruma és abszolút eredendő forrása.” (U. o. 199-200. o.)

Ezekben az idézetekben világosan nyomon követhető Frank gondolkodásának kifogásolható oldala: a lét szerkezetét "lentől felfelé", építőköről építőköre egymásra rakva képzeletben el és építi fel. Ez egyrészt megkapó is lehet, hiszen a hierarchia legfelső szintjére természetesen Istent helyezi, annak tetejére, amit itt az utolsó néhány sorban "személyes létnek" nevez. Nagyon jó érzéssel a realitás "alsóbb" szféráját személytelennek, a legfelsőbbet pedig személyesnek nevezi, vagyis a legmagasabb rendűnek mindenképpen a személyeset tartja. Ez a lentől felfelé, az evilágítól a személyes létig, Istenig eljutás az egész rendszerére jellemző, a kifejtés az empirikus valóságtól kezdve a neki formát adó szférán és a lelki jelenségeken át jut el ezek összegéig: az objektív valósáig, majd ehhez hozzáadva azt, ami ezen túl van: az "ideális létet", jut el a "realitás" fogalmáig, amely, mint idéztük is, "személytelenül a létben szétáradva van jelen" – vagyis az egész immanens világgal feltétlenül kapcsolatban áll.

A realitásnak ez a "mindent átölelő" és a teremtésben "szétáradó" jellege által hozható gondolkodása éppen az általa bíralt panteizmussal rokonságba, ha igen csökkentett formában is, és ha valóban ritkán olvashatóak is könyvében olyan egzakt módon panteisztikus részletek, mint az általunk idézett, hiszen figyelmét sokkal inkább a "felsőbb", vagy "mélyebb" szellemi jelenségekre fordítja, mint Isten, az istenembség és a szellemi alkotás. Nem következett megállapításaiból olyan feltűnően torz irányba, hogy pl. Isten a természetből is megismerhető lenne – pedig azt kell mondanunk, mindebből ez következne. Tulajdonképpen nem világos, a szellem szerinte keveredik-e a természettel, vagy nem is létezik egzakt értelemben vett tárgyi világ, csakis a személytelen szellem működik mindig és mindenben. Istent a "realitás" legmélyében megtapasztalhatónak gondolja, tehát a "realitás" ezen részét, úgy tűnik, a világtól valóban "távol" lévő, a transzcendens fogalmát valóban "közeliítő" szférában képzeletben el, ezzel szemben a "realitás" "alsóbb rétegei" a természettel, a világgal valóban kapcsolatban vannak, vagy azt helyettesítik – ezzel a "réteggel" szemben



viszont legalább nem is táplál illúziókat: annak személytelen, istentelen, démonizálódható részének tekintti.

Ezután azonban azt a kérdést kell feltennünk: miért van szükség ilyen alsó, természetközeli szféra létezésének feltételezésére? A lét rendjének sokkal inkább az felel meg, ha nem "létesítünk" Isten és a természet közé mintegy hídként vagy átmenő csatornáként elképzelt "kétes egzisztenciájú" – vagyis a gonosszagra ugyanúgy hajlamos (vagy még hajlamosabb?) szférát, mint a jóra. A személyes lét, az Isten, a szellem, az igazság egy és ugyanaz, mindig az élő és személyes "legyen", és nincsenek "rosszra hajlamos" szférái. Sőt: csakis általa nyerhet bármi is értelmet. Vagy ha elképzelésének másik lehetséges értelmezését vesszük: a tárgyi világ nemlétezésének esetén a mindenhol-mindenben ható személytelen szellemmel szemben hogyan is kellene fellépni? Jobb-e, ha az ember távol tartja magát az ilyen értelemben vett világtól, és Isten szemlélésébe vonul vissza, vagy inkább keveredjen bele az ilyen világba, hogy őt is elborítsák személytelen szellemi erők? Mivel ez utóbbit nyilvánvalóan nem javasolja Frank, az előbbit kell választanunk, ami viszont maximálisan ellentmond az istenember alkotó, a világgal az értelemadáson keresztül mindenképpen kapcsolatba lépő ideáljával.

Hol van tehát Frank elképzelésének legproblematisabb pontja? Ott, hogy tulajdonképpen az őnmaga által képviselt istenemberség koncepciójában nem hisz kellő mértékben, nincs tisztában jelentőségével, vagy nem képviseli következetesen, amikor ilyen köztes szférával, sőt voltaképpen az egész teremtés közvetlen szellemi vonatkozásával terheli meg gondolkodását. Ezáltal épp az általa olyan szuggesztíve bemutatott istenembert fosztja meg a rá váró feladattól: az őnmagában jó, vagyis az igazság befogadására képes, de azt magában nem hordó természet és a második természet, a civilizáció megszentelésétől, vagyis az igazságnak, a személyes szellemnek a világ felé közvetítésétől.

Mindez a filozófiában a görögök óta konvencionális "szubsztancia" képzetére vezethető vissza, amelyet Szolovjov, az orosz vallásfilozófia kezdeményezője sem tudott meghaladni: a "mindenegység" elképzelésében az egész teremtett világ részesül a szellemből, minden mindenben szellem, az ember pedig az ilyen értelemben vett világ része, nem pedig nem pedig felette áll – ha ezt, úgy gondolhatjuk, a szellem mindenhatóságának bemutatása érdekében tette is. Miért tartja magát ez az elképzelés olyan makacsul, miért van, hogy a keresztény gondolkodás még mindig ragaszkodik a görög kultúrán belül megszabott gondolkodási formákhoz? A ragaszkodás gyökerét abban láthatjuk, hogy a szubsztancia olyan civilizációs egységképzetet jelent, amelyre a civilizációs erőfeszítések megindítása érdekében a keresztény kultúrának is szüksége volt, mert – bár a kultúra elsőbbségének háttérbeszorítása árán – könnyebbé tette a civilizáció megszentelhetőségébe vetett hit megszilárdítását. Viszont azt a hamis képzetet hordja magában – emiatt vonódik kétségbe Frank istenemberségbe vetett hite is –, hogy voltaképpen az ember szentelődik meg a világgal, a természettel, a civilizációval érintkezésbe lépve, hiszen az hordozza a szellemet, és nem az ember szenteli meg a személytelen, tisztán immanens természeti erőket személyes szellemi fellépése által. A lét rendje szerint a természet erői teremtettségük által "jók", vagyis az ember által közvetített személyes igazság befogadására képesek, a kultúra keretei közé illeszthetők.

Amikor Frank az idézett részletben a "realitásnak" ellenséges, romboló erejét, istenellenes oldalát is bemutatja, helyesen ismeri fel, milyen következményei vannak a bálványimádásnak: annak, ha evilági, immanens jelenségeknek teremtettségük következtében jelenlévő, feltétlen szellemi jelentőséget tulajdonítunk. Az embert személyes voltában megalkotó, őnmagukhoz hasonlító démonná válnak, az embert hozzá semmiképpen sem méltó-

an, személytelen szintre süllyeszti. Közben nem szabad elfelejtenünk, hogy mindezt nem a természeti erő "műveli" – hiszen éppen feltétlen szellemi vonatkozásáról nem beszélhetünk – hanem az ember saját maga engedelmeskedik vélt vagy megálmodott erőknél, válik saját eltévelyedésének rabjává. (Természetesen különbséget kell tennünk aközött, ha a természeti népek teszik ezt, hiszen számukra a szellem, az Isten megközelítésének elsősorban ez a "kézenfekvő", személytelen módja adódik, és aközött, amikor az zsidó-keresztény hagyományú, a személyes igazságot, az Istent évezredek óta értő-ismerő európai kultúrán belül találkozunk hasonló jelenséggel.)

Spinozáról szóló tanulmányában Sesztov megmutatja, hogy a zsidó-keresztény hagyományon kívüli kultúrák, így a görög is, az emberhez az alapvető nyomorúság fogalmát fűzik (az ember "létbetörésével" súlyos vétet követett el) – tehát már létéből adódóan kíséri valamilyen tragikum, szorongás. Sesztov ezt a megterhelt létezését az Isten által és az ő képre teremtettséggel állítja szembe, amely nemhogy nem vétek, hanem az ember volta-képpen méltóságát jelenti (az eredendő bűn pedig éppen az ehhez a méltósághoz nem illő engedetlenséget jelenti, embervoltunk megalázását, amit tehát az ember Isten képre teremtettsége megelőz). Vagyis a szubsztancia fogalmát, az immanens, természeti egység-képzetet alapul vevő görög kultúra az ember "keletkezésének" momentumához éppen azért fűzi a nyomorúság terhét, mert keletkezésnek és nem teremtettségnek fogja fel: vagyis a szubsztanciához kötött ember csak rabnak, vétkesnek, az anyaghoz méltatlanul odaláncolt fogolynak („láncolt Prométeusz”) érezheti magát. Így tulajdonképpen a görög kultúra is megfelel, ha közvetve is, a személyes szellemi emberlét követelményének, hiszen szenved ennek hiányában. Mint ahogyan Frankról is elmondhatjuk, hogy amennyiben az általa a realitás alsóbb részének nevezett démonizálódásra hajlamos résztől tartózkodik, és figyelmét a személyes szellemre, Istenre és az istenembségre fordítja, nem követ el nagyobb eltévelyedést, annál inkább vádolható nagy fokú következtelenséggel, hiszen a személyes metafizikát igénylő istenembség alapintuíciójával lép fel, de a személytelen intellektualista metafizikának megfelelően építi fel azt.

Azt mondhatjuk, Frank az idézett részekben pontosan írja le a szubsztancia mi-benlétét, tulajdonképpen annak kétféle formája is jól felismerhetővé válik, melyek volta-képpen eggyé olvadnak össze, mert eredményük, következményeik hasonlóak. A szubsztancia elképzelésének megfelelően egyrészt az anyagot, a természetet, a civilizációt gondolhatjuk feltétel nélkül szelleminek – Frank esetében: "a létben szétáradó", "mindent átölelő és átható elv" közvetlenül érintkezik vele (esetleg attól valóban anyagi voltát is megvonva), vagy a szellemet gondolhatjuk evilági természetűnek – Franknál a szellemi szféra az immanens világnak megfelelő logikának megfelelően, alulról felfelé épül fel, és önmagán belül is további részekre tagolható, ez pedig azt sugallja, hogy személytelen, evilági mechanizmusoknak megfeleltethető, objektív immanens törvényeknek engedelmeskedik.

Sesztov ezzel szemben szinte minden művében éppen a személyes szellem, az igazság ilyen jellegű objektivációja ellen lép fel, mint ami annak szellemi szabadságát veszélyezteti: hiszen a szellem dolgaiban a személytelen megközelítés által éppen annak lényegevész el. Hiába szól egy filozófiai mű a szellemről, ha ugyanakkor személytelennek, mechanizmusnak mutatja, nem felel meg a szellem, az igazság alapjellegének: a személyességnek. A Spinozáról szóló tanulmány – mint ahogyan Sesztov legtöbb műve, esetleg más-más aspektusból – erről szól, és arról, ami ehhez, és a franki "realitás" jól megragadható szubsztancialitáshoz szorosan kapcsolódik: miért nem felel meg a szubsztancialitás a zsidó-keresztény hagyományban megtapasztalható lét rendjének. Úgy is fogalmazhatunk: makacsul követeli a gondolkodásnak a szemlélődő modellre átállását, a tevékeny modell feladá-

sát (a szubsztancialitás e modellből következő „illúzió” is nevezhető), mint amelynek számára (és a zsidó kultúra számára) elejétől fogva nem volt meg a létjogosultsága. Ez a követelés igen sarkított, hiszen a kultúrtörténet egész eddigi szakaszában – ahogyan már leírtuk – volt „mentség” használatára, de a követelés aktualitását illetően igazat kell adnunk neki: a tevékeny modell tartalékai – a mögé felsorakoztatott személyes képviselő, a belé vetett hit – mára már kimerültek, és ez szellemi kiüresedéshez vezetett. Személyes szellemi képviselő pedig már csak a személyes igazságnak és a kultúra elsőbbségének elvét valóban tiszteletben tartó, azt érvényesítő szemlélődő modellhez várható.

A tanulmány vége felé Sesztov szemléletesen fogalmazza meg, mit is tett Spinoza – szokásos fogalmazási módszerével él, a helytelenített gondolatokat a végletekig fokozza, hogy teljesen nyilvánvalóvá váljon helytelenségük:

„Spinoza megölte Istent, azaz megtanította az embereket, hogy azt gondolják, Isten nincs, csak szubsztancia van, a keresés egyetlen igaz módja a matematikai módszer (azaz a közönyös, az objektív vagy a tudományos kutatás módszere), az ember nem alkot államot az államban, a Biblia, a próféták és az apostolok nem nyilatkoztatták ki az igazságot, csupán erkölcsi tanításokat hoztak az embernek, és az erkölcsi tanítások és törvények teljes mértékben helyettesítik Istent...” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 199. o.)

Sok mindent összefoglal ebben a mondatban, amit előtte hosszabban kifejt. Elsősorban a szubsztancia elképzelésének megfelelő, „objektív”, „közönyös”, „tudományos” gondolkodást, és a bibliai kinyilatkoztatást, a próféták igazságát alapul vevő szemléletmódot állítja szembe, melyekben a személytelen intellektuális és a személyes gondolkodást ill. metafizikát ismerhetjük fel. Éppen a „szubsztancia” szót használja, és tisztában van vele, hogy jelenléte kizárja a lét rendjének megfelelő, az egy igaz Istentől kiinduló, az ige kezdetben valóságának gondolatát következetesen érvényesíteni kívánó gondolkodást. Hiába is beszél Spinoza annyit Istentről: rendszere azt fejezi ki, hogy Isten nincs, csak szubsztancia van, hiszen Spinoza Istene már csak szubsztancia, aki – vagy amely? – a természettel egyenlő.

Sesztov lényeglátó szemléletére jellemző, hogy több helyen hangsúlyozza: az ölte meg Istent, aki a legjobban szerette. Ez pedig ebben az esetben nem azt jelenti, hogy valójában egyáltalán nem szerette, hanem felismeri, hogy valóban szerette, és ellentmondásosan gondolkodott, amikor nem személyes hajlamának, hanem az úgymond a kor Szellemének megfelelően járt el. Sőt azt írja: „Őt, aki teljes szívével, teljes lelkével megszerette az Úristent ... maga Isten ítélte az Istengyilkosságra.” (U. o. 189. o.) Ez már nehezen érthető-értelmezhető kijelentés, és ahhoz a bibliai idézethez kapcsolódik, amelyet a tanulmány elején szereplő mottóul választ:

„...Kit küldjek el, ki menjen el nekünk? ... Menj, és mondd ezt a népnek: Hallván halljatok és ne értsetek, s látván lássatok és ne ismerjete; Kövérítsd meg e nép szívét, és füleit dugd be, és szemeit kend be: ne lásson szemeivel, ... ne értsen szívével...” (U. o. 169. o. – Ésaías 6, 8-10)

Mindkét idézet arról tanúskodik, hogy Sesztov intuitíve érti, hogy valamiért szükség van Spinoza „bűnére”, Spinoza fellépése a kultúrtörténetben – amely egyébként kívül esik Sesztov látószögén – valahogyan elnyeri értelmét. És nem is csak azért, hogy belátja Spinoza istenszeretét, és azt is, hogy – a descartes-i könnyedséget nélkülözve – vállalja a felelősséget bűnéért; az isteni „küldetés hangsúlyozása” másra utal. Inkább arra gondolhatunk: a nagy eltévelyedés (Spinoza) – természetesen csak közvetve – de bizonyos szempontból inkább az igazság felé visz, mint a következtetlenségből adódó kisebb eltévelyedés

(Descartes), mert az igazság teljes hiányát megszenvedve az ember lelke-szellemé ismét "éhezi és szomjúhozza" az igazságot. Ez pedig már természetesen az igazság után vágyó ember teljesítménye lesz, nem az eltévelyedést hangoztatóé, de a kultúrtörténet keretén belül a tévutakat bejáró elgondolás közvetve okot adhat önnön értelmetlenségének beláttatására, és így – elnyerheti értelmét.

Annál is inkább állíthatjuk, hogy Spinoza esetében nem démonikus, cinikus eltévelyedőről van szó, mert olyan elvnek, eszmének veti alá magát, amely, legalábbis közvetett formában, de érintkezik a kultúrával és az igazsággal – ez az, amit Sesztov a "kor Szellemének" nevez. Érti, hogy ez valamilyen korlátozott jelentőséggel bírhat, de ő – a zsidó kultúrának megfelelő gondolkodásmódtól vezetett – sokkal inkább annak a személyes szellem, a kultúra szempontjától való távolságát érzékeli:

"... elolvastuk Hegelnél, hogy az ember a maga korának gyermeke, és ítéleteiben nem az igazságot fejezi ki, hanem csupán azt, amit az adott történelmi pillanatban az általános szellem akar..." (U. o. 173. o.)

Mi is ez a kor Szellemé, honnan ered, és mi az értelme? Hiszen minden kornak van valamiféle "szellemé", vagy inkább divatja, mi lehet ezen a kifogásolható? – mert Sesztov számára valóban kifogásolható, egyenesen az igazsággal vagy az "örökkévalóság" szempontjával állítja szembe, amellyel, úgy tűnik számára, összeegyeztethetetlen. Azt a szempontot takarja, amit a zsidó kultúra nem ismer: a civilizáció szempontját (és az építéséhez feltétlenül szükséges, haladásként, és nem üdvtörténetként felfogott történetiség szempontját) – ezért lehet Sesztov számára érthetetlen –, amely pedig a kereszténységben eszmévé vált, a kultúra ettől elkülöníthető és elkülönítendő szempontját egyre inkább elkendőző, egyre inkább szubsztanciaként félreértelmezett eszmévé.

Sesztov számára, aki kultúra és civilizáció feltétlen különbségéből, az utóbbi feltétlenül pogány voltából indul ki, érthetetlen az a szubsztancialista gondolkodás, amely ezeket egynek mutatja, sőt a civilizációt a kultúra hordozójának, feltételének tartja. Azt mondhatjuk, hogy addig, ameddig a civilizáció nem akarja valóban helyettesíteni a kultúrát, ez a feltétlennek tartott egység megengedhető, de éppen az újkorban, tehát Spinoza korában jött el az ideje annak, hogy ez az illúzió felborítsa az addig megszokott értékrendet, azt, hogy a civilizáció valóban hordozni tudja magában a kultúrát – mint ahogy a lét rendjének sem felel meg, hogy az ember evilági életét elrendező szerveződés, a civilizáció, magasabb rendű szempontokat adjon az embernek, hiszen önmaga szorul rá, hogy az ember léttapasztaló képessége által az igazságot közegében is érvényesítse, és így az egész világot az igazsághoz emelje.

A „kor Szellemé” tehát a szubsztanciának, az immanens civilizációs egységképzetnek az egyik arca (Sesztov Általános Szellemnek is nevezi, amely evilági egysége által az individualitás "bűnétől" megszabadíthat), amely gátolja a kultúrának az őt megillető helyre kerülését, és ezáltal az emberről alkotott helyes – a zsidó-keresztény hagyományban adott – szemlélet érvényesülését. Sesztov idézi Hegeltől, hogy "senki sem haladhatja meg igazán a korát, ... Mert az egy általános szellemhez tartozik, amely szubsztanciája és lényege." (U. o. 172. o.) – és fölismeri, hogy ez a valódi filozófia, a szabad személyes szellem korlátozottságát jelenti, az evilágból kiinduló gondolkodáshoz alkalmazkodást, ami pedig lényegesen leszűkíti a lehetőségeket, sőt: a személyesség kiveszéséhez vezet.

Amit a „kor Szellemé” közvetít: a civilizáció építéséhez szükséges józan ész uralma mindenben, és e szellemnek a Sesztov által is homályosnak és "mitologikusnak" nevezett, félig szellemi, félig evilági, felemás személytelen lénye valójában ellentmondásban vannak, az tehát a legteljesebb mértékig irracionálisnak és valótlannak mondható. A "kor

Szellemé” annak a civilizatórikus szempontú történelemfelfogásnak az egyik megnyilvánulása, amely a haladást, a civilizáció fejlődését tartja elsőrangúnak, és amely Sesztov számára az előbbieken említett szempontok szerint elfogadhatatlan. Szerinte Descartes és Spinoza “történelmi küldetéssel” rendelkezett, Hegel pedig helytelenül teszi, hogy “filozófiai rendszerek ’fejlődési folyamatát’” írja le, a történetfilozófiának sokkal inkább a filozófusok “legbensőbb gondolataihoz és élményeihez” kellene közel kerülnie, Pascallal viszont egyet tud érteni abban, hogy “kívül áll a történelmen”. Ők tehát szerinte aközött választottak: hogy “a kor gyermekei” vagy „mostohagyermekai” akarnak-e lenni.

Bár a történelemben részvétel a civilizáció szubsztancialista felfogása miatt valóban nem teljesértékű megoldás, a történelmen kívül állást sem lehet annak nevezni, hiszen megoldatlan marad a civilizáció státusa, ez utóbbi esetben nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy összefüggésbe hozható-e kultúra és civilizáció, megszentelhetőek-e az evilághoz tartozó struktúrák. Azonban amikor Sesztov a történetiséget a szubsztancialista gondolkodás evilágból kiinduló, hosszú távon terméketlen szemléletével együtt elutasítja, éppen az általa megkövetelt üdvtörténetben gondolkodás szerint jár el, mert számára üdvtörténetiséget éppen az üdvtörténeti folyamat lezárása, az idők végének szempontja által megkövetelt történeti folyamaton kívül kerülés jelenti. Gondolkodása ezáltal végletessé válik, két szempont – az adott körülmények között termékeny – következetes elkülönítésévé, az irodalmi művekhez hasonlóan az általa megmutatott paradoxonoknak, tragédiáknak, élményközelítéseknek e pozíciónak megfelelően kultúrtörténeti értelmezést nem ad (hanem ezek sajátos átértelmezéseit mutatja be), mert az üdvtörténeti horizont tudatosan reflektálása nélkül a személyes metafizikának művelőjévé nem, csak kezdeményezőjévé válik.

A lét rendjébe illeszthető civilizációs szempontot az üdvtörténet parúziai álláspontja felől megítélő zsidó kultúrának, és képviselőjének, Sesztovnak kell tehát igazat adnunk. Ez pedig azt jelenti, hogy sem ott és akkor, sem azóta nem sikerült a civilizációs szempontot a kultúrához képest megfelelően rangsorolni, és történelmen kívülállásnak számítt mind a pascali humanista fogantatású, de a középkori dualista modellt formálisan meg nem haladó gondolkodás, mind az, ha a civilizációs szempontnak a szemlélődő modell szellemi hierarchiájában, az istenemberi koncepciónak megfelelő helyet kívánunk szabni. Ezért kell a Frank által meg nem haladott “mindenegység” gondolatában vagy Spinoza panteista, Istent a természettel azonosító szemléletében, tehát a szubsztancialista gondolkodásban megfogalmazott (de rossz vágányra terelődött) igény – az egyelvűség, a monizmus, az egység – érdekében paradox módon először mindent elválasztanunk, ahogyan Sesztov teszi, hogy azután a személyes szellemet, az igazságot képviselő ember által minden értelmet nyerhessen, és a történetiség szempontján belül is megteremtődjön a vágyott, immár nem értelmetlenül összekevert, hanem értelmes hierarchiában álló egység.

Sesztov ugyan nem beszél egységről (a mindenegység fogalmát szó szerint is elutasítja), és sajátos üdvtörténeti szempontja, történetiségen kívül állása miatt arról sem beszél, hogyan is kellene evilághoz, ill. a civilizációhoz viszonyulnunk (a zsidó kultúra nem ad erre nézve eligazítást, a civilizációt de facto elutasítja), megfelelően képviseli azonban az ehhez feltétlenül szükséges szétválasztásokat (pl. örökkévalóság – történelem, az ember szabadsága – szükségszerűség, kiváló – köznapi, kinyilatkoztatás – józan ész) és az ellentétpárokban az elsőkhöz tartozó személyesség szempontját. Bár az evilághoz, a civilizációhoz, a történelemhez való viszonyában nem értelmezi a személyesség szempontját, mégis az ószövetségi szemlélet által sugalmazott emberképének megvalósulása egyúttal a civilizáció kiteljesítését is jelentené. A civilizáció kultúrában való megalapozását jelentheti, hogy az embert alapvetően nem szembeállítja az általa képviselt igazsággal, hanem minden

körülmények között ragaszkodik istenemberséghez: az embernek a világban betöltött központi szerepéhez, az ember Isten képére teremtettségéhez, az igaz ember ideáljához – vagyis az ember valódi lényének igazságban fogantságát tekinti.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy Sesztov a zsidó kultúra szempontját képviseli, érdekes lehet mellé állítanunk Franknak a zsidó vallásról szóló leírását: az ószövetségi ember szerinte az Istennek az embertől való feltétlen különbségéből indul ki, imádásának alapja a félelem Isten határtalan, elnyomó erejétől – ebben az összefüggésben tehát az ember “erőtlen és jelentéktelen”, Isten pedig “a jó és az igazságosság objektív erkölcsi elvének hordozója” (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 221. o.)

Ha ezzel szemben megvizsgáljuk Sesztov Spinoza felé irányuló kritikáját, azt találhatjuk, hogy amikor őt a “matematikai” – tehát az intellektualista és személytelen – gondolkodás univerzális használatában bírálja, egyik legnagyobb hibájának tartja, hogy az igazság helyébe ennek megfelelően az erkölcsöt állítja, mint ami a szubsztanciában gondolkodás egyik legsúlyosabb következménye: Spinoza be akarta bizonyítani, hogy

„a Biblia korántsem törekszik megtanítani az embert az igazságra, a Biblia feladata csupán erkölcsi: az, hogy megtanítsa az embert a jótól áthatva élni... Akkor hogyan kerülhetett a Bibliába a bünbeesés legendája? És miért kezdi a Biblia azzal, hogy kinyilatkoztatja az embereknek az ő eszük számára teljesen felfoghatatlan Igazságot, mégpedig azt, hogy fogalmaik a jóról és a rosszról lényegében illuzórikusak...” (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 196. o.)

A személyes igazság elsőbbségének képviselője az erkölccsel, mint a pusztán logikai gondolkodásnak is teret engedő szférával szemben sokkal mélyebbről reflektálja a zsidó kultúra szempontját, mint az a szemlélet, amely kívülről rátekintve (Frank a keresztény kultúrát – mégpedig annak szubsztanciával megterhelt változatát – inkább magáénak tekinti) az Isten mindenhatósága mellett nem feltételezi az ószövetségi emberről, hogy éppen az Isten mindenhatóságát elfogadva hajlamos az Isten személyes szempontját teljesen a magáévá tenni, saját pozícióját pedig az Isten képére teremtettségnek elsőbbségében meghatározni, aki pedig ezáltal az Ige, a kinyilatkoztatott igazság meghallója lehet. Hozzá kell tennünk ehhez természetesen, hogy Frank bár így ítéli meg a zsidó kultúrát, mégis az istenemberség, az ember “Istenhez legközelebbi” lényét tekinti az emberség meghatározójának, így nem mondhatjuk, hogy egészében véve a zsidó kultúrával ellentétes szempontot képviselne – viszont ennek “tisztasága” a szubsztancialitás konvenciója miatt jelentősen csorbul, illetve belső ellentmondásokra vezet.

Ha az istenemberséget a szellemben, a személyes igazságban megalapozottnak tekintjük, érthetetlennek tűnik, miért nevezi Frank az ember és Isten kapcsolatát erkölcsinek. Ezzel szemben Sesztov “illuzórikusnak” nevezi a jó és rossz fogalmait, ami első hallásra megdöbbentő lehet, de ha ezzel azt állítjuk szembe, hogy minden erkölcsi törvény megalapozását a személyes igazságból veszi, akkor elfogadhatjuk, hogy akár a sok esetben dilemmákra okot adó erkölcsi problémákban (ha pl. két erkölcsi törvény ellentmondani látszik) végső döntőbíróul az egy Igazság szempontját kell vennünk, és valóban illuzórikus az a szemlélet, amely úgy véli, az erkölcsi törvények önmagukban is megállnak, egymásnak pedig sohasem fognak ellentmondani. (Az igazság elsőbbsége a jó és rosszhoz képest azért is szükséges, hogy ne kételvű világban kelljen gondolkodnunk, hanem az egy igazságban, amely mellett a rossz nem rendelkezik ontológiai léttel.)

Sesztov több példát is hoz a Spinoza gondolkodásában jelenlevő – a szubsztancialitásból származtatható – ellentmondásosságra. Például az, hogy Spinoza az erkölcsöt teszi meg a Biblia elsődleges üzenetétül, ellentétben áll azzal, hogy máshol viszont azt állítja: az első ember nem rendelkezett a jó és rossz megkülönböztetésének képességével – pedig ha az igazság elsődleges kinyilatkoztatását tagadja, akkor azt kellene állítania, hogy már az első ember meg tudta különböztetni a jót a rossztól. Ezeket az ellentmondásokat Sesztov a következőre vezeti vissza:

„A spinozai rendszer két teljesen összebékíthetetlen eszméből szőtt: egyfelől a világ matematikai értelmezéséből (ez tett szert 'történelmi jelentőségre', és miatta lett Spinoza 'döntő hatású'): a világon minden olyan belső szükségszerűséggel történik meg, mint amilyennel a matematikai igazságok bontakoznak ki.” (U. o. 196-197. o.)

Itt vissza kell utalnunk arra, hogy az itt jellemzett „matematikai”, a pusztán logikai, személytelen intellektualista gondolkodás a tevékeny modellből adódik, abból az elképzelésből, hogy a civilizáció építése (és az ahhoz szükséges „józan”, a pusztá tények hatalmát elismerő gondolkodás) feltétlenül egyet jelent a szellem, a kultúra képviselésével, mintha e nélkül nem is lehetne a kultúrát „hitelesen” képviselni. Ezt a szubsztancialitás egyik válfajának nevezhetjük, hiszen e szemlélet a gondolkodás pusztá elemeinek és formáinak feltétlen „lényegét” tulajdonít. Ennek megfelelően pedig „az 'objektív' igazságot kutatja, amely az emberektől vagy más tudatos lényektől független” – tehát személytelen, és amelynek abszolutizálása folytán a gondolkodás a „feje tetejére” állhat, egészen abszurd következtetésekre adhat okot. Ilyen következtetésként említhetjük azt a Sesztov által elemzett gondolatmenetet, amelyben Spinoza megfosztja az embert, sőt az Istent is valódi szabadságától:

„Egyre csak azt állítja, hogy a szabadság érzése illúzió, hogy a kő, amennyiben tudattal rendelkezne, azt hinné, szabadon esik a földre... És Spinozának ezekben az állításai-ban nem egy elmélet szól, ... hanem bennük a tapasztalat tanúbizonysága, mélységesen mély és komoly belső élmények szólnak meg.” (U. o. 193. o.)

Nem más következik Spinoza gondolatmenetéből, mint hogy az ember ugyanolyan megítélés alá esik, mint egy kő: ha a kő jogtalanul hinné azt, hogy esni „akar”, akkor az ember miért higgye jogosan, hogy ezt és ezt tenni „akarok”. Ez a már első közelítésből igen furcsának, sőt elfogadhatatlannak tűnő állítás, azt mondhatjuk, hogy valójában a legélesebben mutatja meg a tevékeny modell és a belőle eredő szubsztancialitás terheit. Hiszen miről is van szó? Ha a természethez közvetlenül kapcsolódik a szellem, sőt jelen van benne, miért ne hasonlítsam akkor a követ az emberhez, akiben *ugyanúgy* van jelen? Vagyis ez az a kritikus pont – és ezért lehetünk „hálásak” Spinozának, hogy következetességével feltárta a szubsztancialitás abszurditását – amikor már véglegesen döntenünk kell: mi az ember? Különbözik-e a kőtől? Sesztov ezekre a dilemmákra irányítja figyelmünket, emberlétünk lényegét kívánja a szemünk elé tárni.

Hogyan lehetséges viszont, hogy ebben az elképzelésben a „tapasztalat tanúbizonysága” van jelen, igaza van-e ebben Sesztovnak, és milyen tapasztalatról vagy élményekről lehet szó? A természetén keresztül közvetlenül megnyilvánuló Istent szeretni kívánó ember vajon rendelkezhet-e más tapasztalattal, amikor amit önmagában bármilyen formában megnyilvánuló (ösztönös-önkéntelen, vagy akár végiggondolt-tudatos) akaratnak vél, az önmagában is a benne működő természet, vagyis Isten megnyilvánulása, vagyis valójában nem az ő akarata.

Sesztov ezt Bergson megállapításával állítja ellentétbe: „énünk, mely csalhatatlan a maga közvetlen megállapításaiban, szabadnak érzi magát, és ezt kijelenti.” Azt írja, ezzel a sza-

bad akarat mélyére hatol, mert igenis van jelentősége annak, hogy az egyik ember szabadnak érzi magát és a másik (vagyis Spinoza) nem, és ezt "közvetlen megállapításban" – vagyis bizonyításra nem szoruló kijelentésben közli velünk. A közvetlen megállapításban újra annak sokadik arcát, a személyesség megnyilvánulását ismeri föl: ez Bergson közvetlen, személyes tapasztalata, és mivel a személy szabadsága a legmagasabb rendű, a szellemi szférába tartozik, semmiképp sem igényel bizonyítást.

Ha Spinoza nem érzi magát szabadnak, végső soron az is a szellemi szférába tartozik, de mivel ő nem érzi magát annak, az igazi szabadság pedig személyes és szellemi (ellentétben a választás szabadságával, ami evilági vonatkozású, és valóban nem valódi a szellemi szabadsághoz képest), azt bizonyítja azzal, hogy kívül esik a szabad szellem körén, amin pedig a szubsztancialitás ilyen következetes alkalmazása esetén egyáltalán nem csodálkozhatunk, hiszen fokozatosan "rabul ejtheti" a gondolkodót. Spinoza esetében feltehetjük, hogy így történt, hisz korai műveiben még az ember szabadságát állítja. Sesztov így ír erről:

„amikor Spinoza a *Cogitata metaphysicát* írta, akarata még szabad volt, de az *Etika* írásakor már rab: valamiféle erő lett rajta úrrá, melynek éppolyan alázattal vetette magát alá, mint amilyen a kö engedelmeskedik a szabadesés vagy a tömegvonzás törvényeinek.” (U. o. 193-194. o.)

Mivel Spinoza hasonlata a körül szóba kerül Frank írásában is, érdemes megvizsgálnunk, különbözik-e, és ha igen, miben különbözik Frank felfogása ugyanerről. Természetesen, mivel "szubsztancializmusának" foka Spinozához képest szinte leheletnyi (de azért kimutatható), látszólag ugyanazt a pozíciót foglalja el, mint Sesztov. Magyarázatának lényege, hogy Spinozának tulajdonképpen igaza van abban, hogy az ember, mint "természeti" lény valóban nem rendelkezik szabadsággal:

„... abban az összefüggésben, amit az ember általában a szabadság alatt ért, igaza van Spinozának, amikor azt mutatja meg, hogy a szabadság ezen tudatának nincs nagyobb jelentősége, mint a részeg tudatának, hogy "szabadon" beszélhet ostobaságot és okozhat botrányt az ittasság állapotában.” (Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 253. o.)

Jól megmutatható e példán keresztül, hogy Frank a legnagyobb eltévelyedésben is meg tudja látni a "jót", azt a gyökeret, aminek az igényén keresztül létrejött az eltévelyedés. Ez a megértő hang egyfelől az igazság megtalálását is elősegítheti – ha meglátjuk a hibákban, milyen "metafizikai rések" azok, amelyek miatt ezek létrejöhetnek – másfelől azonban a túlságosan megértő hozzáállás miatt az igazság teljes értékű képviselése csorbulhat is. Úgy tűnik, Sesztovnak kell igazat adnunk, amikor a miértre és hogyanra kevés figyelmet fordítva az igazság teljes értékű (személyes és szubsztancialitás-mentes) képviselét követeli, és semmi mással nem hajlandó megelégedni. A legszemléletesebben talán azzal lehet jellemezni a két fellépés közti különbséget, hogy Frank kora kultúratisztelő átlagpolgárához szól, magyarázatait az ő lelki-szellemi elképzeléseihez és beidegződéseihez igazítja, míg Sesztov tántoríthatatlan követeléseivel a zsidó-keresztény hagyományhoz nemcsak igazodó, hanem azt belső meggyőződésévé tevő "új" ember születését segíti elő. Amikor ezáltal a polgár szellemi-kulturális egyenrangúsításában működik közre, ezzel azt fejezi ki, hogy eljött az ideje a szemlélődő modellt érvényesíteni kívánó személyes metafizikának. Frank alkalmazkodó magyarázatai viszont azt sugallják, mintha nem is lenne szó a gondolkodás egészen mélyre ható megváltoztatásáról (és egyben egyetemessé tételéről), vagy mintha az istenember ideálját inkább lehetne óvatos magyarázatokkal megértetni az emberekkel, nem



pedig az elvárások felfokozott hangvételű, a személyes hozzáállást felébresztteni képes "kinyilatkoztatásával".

Az ember szabadságának polgári fogantatású problémájához – amikor is a polgár a szellemi egyenjogúsodás ígéretét félreértve keresi saját evilági, a személyes igazságtól elszakított legitimitását – magával hozza Isten szabadságának problémáját is. A még nem istentagadó, klasszikus szubsztancialista gondolkodás a természettel azonosított, így személyességétől megfosztott Istennel magyarázza azt a helyzetet, hogy a polgár evilági tevékenységétől várja a szellemmel való találkozást. Ebben az esetben tehát nem az Istenhez akar felemelkedni az ember (így embersége, tehát saját szellemi lényegét megértve), hanem az Istennek az evilág, a civilizáció közegébe való "lerántása" árán próbálja eltévelyedését hitelessé tenni.

Sesztov szó szerint is használja a "személyes Isten" kifejezését, hiszen a gondolkodás (a személyes metafizika) csak ilyen Istenre alapozhatja az embert, aki az Isten képére teremtetett. A nála megszokott ironia útján, a mondottak megfordítottjával egyetértve fogalmaz:

"Hiszen Isten, akinek a képére és hasonlatosságára az ember teremtetett, azaz a személyes Isten, az individuum-Isten, 'zavaros', tehát hamis képzet." (L. Sesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai /Spinoza történelmi sorsa/*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. /Patkós Éva válogatta és ford./, 179. o.)

A személyes problematika kidolgozatlansága okozza, hogy miközben a szabad személyes Istent mint metafizikai alapot írja le, látszólag "individuum-Isten"-ként fogalmazza meg. Ez a fogalmi elválasztatlanság is a már említett üdvtörténeti szempont figyelmen kívül hagyása miatt keletkezik: a személyes szempont és a történelmi teljesülés kapcsolatának homályban maradása miatt személyesség és individuum összemosódik – a szubsztancializmus a civilizációhoz túlságosan is kötődő konvencionális nyelvezetének közegében, az azzal szemben folytatott harc folyamatában nehéz lett volna ezt másképpen megmutatni. Ennyiben tehát azt kell mondanunk, hogy a megfogalmazást tekintve Sesztovnak gyakran nem sikerül a szubsztancializmustól elhatárolódnia, a félreérthetőségi lehetőséget ő is nyitva hagyja. Ha viszont nem a használt fogalmak konkrét jelentéséből kiindulva, hanem értő szemmel olvassuk írásait, akkor egyértelműsíthető, hogy Sesztov nem konvencionális nyelvezetének használatával kívánja hitelesíteni a szubsztancializmust, hanem a lét rendjéhez mérten hiteltelen rendszerét kívánja leleplezni.

Másfelől ennek kapcsán rávilágíthatunk arra is, hogy milyen, a létben megalapozott igényből született a szubsztancializmus által sugallt személytelen, a teremtésben szétáradó, a Sesztov által különben helyesen bírált Istenkép. Az Isten, aki a személyes igazság, a szellem, nem szorítható egy individuum-szerű, a maga feltétlen elkülönültségét őrző lény keretei közé. Isten, az igazság olyan értelemben személyes, hogy egyúttal minden ember lelkében-szellemben él, és ez a látszólagos "szétdaraboltság" nem okozza feltétlen egységének sérülését. Sőt, a "legyen", a szellemi egység követelményét is magában hordja, hiszen egy Istenről beszélhetünk. Ezt fejezi ki a Szentírás úgy, hogy "A Szentlélek templomai vagytok", vagyis a Szentlélekben kinyilatkoztatott Isten az, akiben az Isten emberre történő egyetememes kiáradása megtörténik. Így lehetséges tehát egyszerre Isten egysége és egyetemessége, a szubsztanciában megfogalmazott egyetemesség-igénynek így lehet a lét rendjét követve az őt megillető helyen eleget tenni.

Természetesen ezt belátva a szubsztancializmust nem tarthatjuk kisebb eltévelyedésnek, és Sesztovnak, amikor a személyes Isten követelményével lép fel, nem lesz kevésbé igaz, hiszen az ő Isten-képe összességében vizsgálva mentes az individuumként elképzelt

Istentől. A személytelenül elképzelt, és a személytelen ésszel vizsgált Istenről alkotott elképzelés helytelenségének bemutatására a következő részletet idézi Spinozától:

„Mert annak az értelemnek és akaratnak, amely Isten lényegét alkotná, teljességgel különböznie kellene a mi értelmünktől és akaratunktól, s legfeljebb csak a névben egyezhetnének: éppen csak annyira, amennyire a kutyacsillagzat és a kutya mint ugató állat egyeznek egymással.” (U. o. 179. o. – Spinoza: *Etika*, I. rész, 17. tétel)

Vagyis a kétféle értelem és akarat nem különbözhet egymástól: Sesztov számára megragadó erejű ez a gondolat, mert éppen az itt cáfolt isteni és (evilági értelemben vett) emberi megkülönböztetését állítja, azzal a szándékkal, hogy a személyes igazságot a maga hiteles, teljes valójában mutathassa meg. Spinoza a szubsztancia „legmagasabbrendű” következtetéseiére is képes, tehát a „legyen” a „vannal” keveri össze: annak kell lennie ami van, ahogy Sesztov is bemutatja: ha a természet szükségszerűségek szerint működik, és Isten a természetben fellelhető, akkor Isten is csak ezek szerint cselekedhet, tehát nem mondhatjuk, hogy szabad. Egyet kell értenünk, amikor Sesztov ezt a szemléletet Isten, mint szubsztancia bizonyításaként értékeli:

„Isten vagy a szubsztancia ... nem más, mint ami az ember *fölött* van, ami önmagáért létezik ... – az egész, a szubsztancia az, ami egyszerűen létezik. És ez az egész azonos Istennel, akinek esze és akarata csak annyira egyezik meg az ember eszével és akaratával, amennyire a Kutya csillagkép a kutyával mint ugató állattal, azaz Istennek nem lehet semmiféle akarata.... S miután felfogta (az ember) az ilyen Istent ..., a Biblia parancsolata szerint meg kell szeretnie teljes lelkéből. ... Hogyan lehet azonban megszeretni egy olyan Istent, aki csakis ok, és éppolyan szükségszerűséggel teszi azt, amit tesz, mint bármelyik élettelen tárgy?” (U. o. 197-198. o.)

A szubsztanciaként értelmezett igazság egész kiterjedt rendszerét tárja itt fel Sesztov: az objektivációban mindaz elvész, ami értékes volt: az igazság személyessége, „legyen”-szerűsége (tehát az, hogy az ember azt megtapasztalva érvényesíteni kívánja evilág keretei között is) helyett csak a pusztá „vannal” állunk szembe, ez pedig természeti törvény módjára pedig személytelenül „működik”.

Spinoza szubsztancialista következetessége viszont mégsem terjed ki mindenre: még az ilyen „Istent” is szeretni akarja, ami azt bizonyítja, hogy gondolkodásának szubsztancialista menete nem törölte ki minden, a szellem személyességére vonatkozó tapasztalatát – mert Sesztov tanúsága szerint is Spinoza rendelkezik ilyen tapasztalattal – ami néha, hirtelen vallomásaiban felszínre bukkan, és ami miatt is ilyen láthatóan terhet jelent számára a szubsztanciának megfelelő, a személyességet kiiktatni próbáló gondolkodás.

Sesztov azért tartja szükségesnek megmutatni az Isten szubsztancialitásának helytelenségét, mert ez, a civilizáció építését abszolutizáló, ahhoz alkalmazkodó, a pusztá ész kizárólagosságát hirdető gondolkodás az ember szellemi voltára, a teremtésben elfoglalt helyére vonatkozóan végzetes következményeket hoz magával: az ember ezáltal tulajdonképpen önnön emberségét veszíti el. Így ír erről:

“Az ész, melyet a matematika hozzászoktatott a világos és elkülönített fétélekhez, azt látja, hogy az ember csak egy a természet végtelen számú láncszemei közül, a többtől semmiben sem különbözik, és az egész, a teljes természet, Isten vagy szubsztancia ... nem más, mint ami az ember *fölött* van, ami önmagáért létezik...” (U. o. 197. o.)

Vagyis ha hiszünk abban, hogy Isten és a természet közvetlenül érintkezik, tulajdonképpen egységet alkot vele már az ember közreműködése nélkül, akkor a természetet ismerjük el az ember felett álló erőnek, az embert csak a természet parányi részének tartjuk, hiszen szellemileg nem rendelkezik azzal szemben fennálló elsőbbséggel. Ez pedig

ellenkezik a Szentírásban olvasható, a világ feletti uralkodást megkövetelő isteni paranccsal ("Hajtsátok azt [a földet] uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, mely mozog a földön!"), ami természetesen az ember Isten képére teremtettségén, Istenhez hasonlítható szellemi mivoltán alapul.

Frank ugyan Spinozával ellentétben vallja az ember Isten képére teremtettségének elsőbbségét, és erre alapozva mutatja be az istenemberi ideált, amely az ember mindkét természetét harmonikus, hierarchikus rendben egyesíti, mégsem tud teljes egészében megszabadulni a szubsztancialitás konvenciójától. A kifejtés rendjét és felépítését tekintve ezt a konvenciót követi, és e felépítményből következően a "realításban" a teremtés feltétlen szellemi egységét feltételező "mindenegységet" vezet be – míg Sesztov a zsidó kultúra tapasztalatát képviselve egyértelműen mutatja meg Spinoza pozícióján keresztül a szubsztancialitásnak a lét rendjéhez viszonyított hiteltelenségét, a zsidó-keresztény hagyományban képviselhető leghitelesebb modell, a szemlélődő modell intencióihoz való méltatlanságát.

# SZERGII BULGAKOV – A MARXIZMUSTÓL AZ IDEALIZMUSIG ÉS AZ IDEALIZMUSTÓL A KERESZTÉNYSÉGIG

Szalma Natália

Szergij Bulgakov egy vidéki pap családjában született 1871-ben, egyházi iskolába járt és egyházi gimnáziumba, de tizenhét évesen otthagya, és világi gimnáziumba került. A moszkvai egyetem jogi karára iratkozik be, hogy politikai gazdaságtannal, pontosabban marxizmussal foglalkozzon. Ahogy VI. Szolovjov ír erről, az ő életében is volt időszak, amikor az ateizmus és a pozitivizmus hatása alá került, de Szolovjov már tizennégy éves korára ezt a gyermekkori lázadást túlhaladja. Bulgakovnál ez később történik meg. A marxizmus életművének első szakaszát meghatározza. (1890-1907) Ha azt kérdezzük, hogy Oroszországban a marxizmus a századfordulón miért különösen a diákok, egyetemisták és a fiatal értelmiségiek körében talál szimpatizánsokra, azt kell mondani, hogy ez sok esetben nem annyira a marxizmus általuk vélt érdemeivel magyarázható, mint inkább az arisztokratikus berendezkedés válságával. Azzal, hogy ez a berendezkedés nem újult meg, és ez a századfordulóra már mindenki számára világossá vált. Ahelyett, hogy mint Puskin és Tolsztoj követelte, és ahogyan a klasszikus arisztokratikus álláspont sugallja, az Isten, az igazság előtti kötelezettséget mindenki számára világossá tette volna, és mindenkitől ezt követelte volna, az orosz arisztokrácia és a cári hatalom úgy találta, elegendő, ha a polgárok csak a viszonylagos jellegű értékeket: a becsvágyat, a hatalmat, a vagyont, a családot a sajátjuknak tekintik. Amennyiben ezek az értékek nem szakadtak el az isteni igazságtól, és nem fordultak vele szembe, a társadalom nem hullott szét. Sok esetben viszont a szűkebb érdekek érvényesültek, szembekerültek az isteni igazsággal és így a benne gyökerező erkölccsel, és ebbe a folyamatba maga az arisztokrácia is bevonódott. Példaképpen utalunk arra a tényre, hogy a cári hatalom szemet hunyt a zsidó pogromokra, valószínűleg azért, mert úgy gondolta, le kell vezetni a népben felgyülemelő elégedetlenséget. Vagy említsük meg azt, hogy a beteg trónörökösst sikeresen gyógyító, de tudatlan és gonosz kuruzsló Raszputyin hatalmat kapott és hatást tudott gyakorolni az országra. Ezek az esetek jogos felháborodást keltettek, amelyek a még nem érett személyiségből (így Szolovjov és Bulgakov esetében) lázadást váltottak ki, az arisztokratizmust a szellemi igények miatt gyűlölő ateisták és a marxisták táborába hajtotta őket.

Bulgakov 1898-ban fejezi be az egyetemet, megnősül és Németországba utazik, ahol magiszteri disszertációt ír, a két kötetes *Kapitalizmus és földművelés* című művet. Bizonyos értelemben hasonló és mégis ellentétes irányú utat tesz meg, mint a hozzá közel álló Bergyajev: mindketten marxistaként kezdtek, de Bergyajev korán belátva a marxizmus filozófiai képviselhetetlenségét sem tudja azt meghaladni, Bulgakov viszont, aki sokáig nem látja a marxizmus gyengéit, minél inkább igyekszik szolgálni és védeni a jogos kritikákkal szemben, annál inkább kiábrándul belőle és eltávolodik tőle. Így például említett disszertációjában arra kellett jutnia, hogy a földművelés területén Marxnak a tőke koncentrációjáról szóló tanítása nem állja meg a helyét, hanem itt épp ellentétes törvények működnek. A kijevei egyetemre került privát-docensként. A Biblia és VI. Szolovjov hatására kezdődik munkásságának második, a hithez való visszatérésének jegyében álló szakasza. Bulgakov szinte tékozló fiúnak érzi magát, aki úgy döntött hazatér. Megírja *A marxizmustól az idealizmushoz* című könyvet, amelynek címe jelszóvá vált a vallási reneszánsz első szakaszába lépő értelmiség számára. Az idealizmus leegyszerűsítő felfogása ellen lép föl. Az

idealistának nem azért van szüksége az idealizmusra, hogy a földről az égbe vagy a reakció mocsarába kerüljön, hanem hogy föltétlen jelentőséget tulajdonítson az erkölcsi és társadalmi eseményeknek, és ezzel mindörökre megszilárdítsa azokat. Bergyajevvel együtt *Az élet kérdései* címmel folyóiratot ad ki, és a *Mérföldkövek* című híres gyűjteményben is szerepel.

Bulgakov a kanti filozófiát olyan erős hatóanyagnak tekinti, amely a marxi dogmatikát felbontja. A *marxizmustól az idealizmusig* című könyve után Bulgakov életútja az idealizmustól az ortodoxiához vezet. Míg 1911-ben megjelent két kötetes *A két államról* című művében inkább Feuerbach és az orosz forradalmárok emberisten-vallásának kritikáját adja, 1912-ben írt *Gazdaságfilozófiájában* pedig a marxizmust bírálja, *Nem homályosuló világosság* című könyvében már vallási ismeretelmélettel és módszertannal foglalkozik. Első része *Az isteni semmi*, amely gazdag anyagot tartalmaz a negatív teológia köréből, második része, *A világ* az ontológia és a kozmológia kérdésével foglalkozik, harmadik része pedig, *Az ember* vallási antropológiai, kultúr- és történetfilozófiai témájú. Teológiai kutatások a könyvben még nincsenek, azok a harmadik szakaszt jellemzik. 1917-ben, amikor a forradalom következményeként az egyház hirtelen üldözötté vált, fölveszi a papi szentséget, és az egyetemről azonnal elbocsátják. Sikerül Moszkvából a Krimbe utaznia, ahol családja várja, és ahol 1923-ig él, amikor a többi tudóssal külföldre száműzik. Először Prágába megy, majd Párizsba. Itt két trilógiát ír: a kis és a nagy trilógiát. Az előbbi részei: *Az égő csipkebokor*, *A vőlegény barátja*, *Jákob letrája*, az utóbbi: *Isten báránya*, *A vigasztaló*, *A Bárány menyasszonya*. Utolsó könyve, amelyet a nagy trilógia epilógusának tekint, s amelyre részletesebben kitérek, *János apokalipszise* már halála után jelenik meg.

Mint minden, az orosz vallási reneszánszt képviselő filozófus, Bulgakov is Szolovjov követője volt. A *marxizmustól az idealizmusig* című gyűjteményébe bekerült *Mit ad a modern tudatnak VI. Szolovjov filozófiája* című cikkében azt írja, Szolovjov láttatta be vele, hogy a kereszténység képes az egész kultúrát és nemcsak a magánjellegű lelki szférát áthatni. Egyébként *Gazdaságfilozófiájának* fő gondolata az, hogy a gazdaságnak is keresztény alapokra kell helyezkednie. Szolovjovtól átveszi az idealizmus jegyeit magán viselő mindenegység eszméjét, de más tartalmat ad neki. Szolovjovnál elsősorban a mindenegység filozófiájáról volt szó, olyan egységes gondolkodási rendszer megalkotásáról, amely szervesen magában foglalt volna minden mozzanatot, amelyet eddig a filozófia megalkotott. Bulgakovnál viszont, aki a tízes években Florenszkijel ismerkedik meg, és akire Florenszkij hatott, a mindenegység-eszme főképp nem a filozófiára vonatkozik, hanem az emberre, a világra és a természetre. Ez az út már megint a Szolovjovtól átvett szofiológiához vezet. Ugyanakkor Szolovjovtól, aki költő volt, és részben Florenszkijtól eltérően, aki költői, művészeti igényekkel lépett fel, Bulgakovnál a Szófia nem kapcsolódik Goethe költői, félig-meddig mitikus Örök Nőiségéhez. Igazi filozófusként az ismeretelméletből indul ki, és azt állítja, hogy az igazság keresése az embert a teremtet világ mindenegységének állításához vezeti, mert a teremtet világ szerinte isteni, alapját a Szófia, a Világlélek képezi. A Szófia szerinte mintegy negyedik hiposztázis. Bár kifejezetten nem állítja, hiszen az már nyilvánvaló eretnekség volna, mégsem zárja ki ezt a lehetőséget. E kétértelműség ahhoz vezet, hogy a bulgakovi szofiológia rendkívül ellentmondásossá válik. Hol Istenen és a világon kívülinek gondolja, hol beleviszi a kozmikusságot és az istenséget. Tulajdonképpen az a föltételezés, hogy a világnak van lelke, az univerzális, ösztönösen tudattalan anima mundi, amelynek létezését a filozófus azért föltételezi, mert ámulatba ejti a szervezetek célszerű fölépítése, az emberi szabadságot, a személyes szellemi alkotást korlátozza. Hiszen ha az egész világ, az ember, a természet egyaránt a Szófián alapszik,

akkor az ember a természetben fog támaszt keresni, figyelme a természetre, a világra összpontosul, és ily módon a tevékeny modellen belül marad. Az orosz változata ennek a modellnek paradox módon passzív, nem az ember alakítja át a természetet, hanem a természet "tevékenykedik". Bulgakov szofiológiája körül polémia alakult ki. Sokan benne a Szentháromság dogmájával össze nem egyeztethető tanítást láttak. A polémia különösen élessé akkor vált, amikor 1936-ban a moszkvai patriarchátus kifejezte kételyeit e tanítással szemben. Nyikolaj Losszkij fia egyértelműen rossz véleményt adott róla, és így a patriarchátus egyértelműen eretnekségként elítélte. Bulgakov nem Frankhoz vagy Losszkijhoz hasonlóan a természetet emeli az emberhez, hanem Bergyajevhez hasonlóan az embert meríti bele a természetbe. Erről úgy bizonyosodhatunk meg, ha *Az Isten béránya* című kötetnek a szofiológiáról szóló fejezetét olvassuk.

Azt kell mondani, hogy a szofiológiát leszámítva Bulgakov emigrációs években írt könyvei megalapozott művek, hiszen paradox módon az emigrációs tapasztalatok azt mutatták meg neki, aki korábban oly közel állt a Nyugatot elutasító Florenszkijhoz, hogy az ortodoxia és a katolicizmus "a kereszténység egyetlen fájának különböző ágai". Bulgakov arra a belátásra jut, hogy az orosz nyugatosság, a nyugati kultúra iránti hódolat a saját kultúra iránti negatív viszonyulással párosult, és az orosz szlavofilizmus, amely a saját kultúra olyan föltétlen elfogadását jelenti, és azt sugallja, hogy minden tőlünk különböző veszélyes kísértést hordoz magában, végső soron a szellemi rabság állapotában fogant. Aki így gondolkodik, mint a szolgálattelkü ember, vagy magát, vagy a másikat nem tiszteli kellőképpen. Bulgakov gondolatát folytatván azt mondhatjuk, hogy az válik hasonlónak a szolgálattelkü emberhez, aki félelemben él. Úgy látszik, Mihail Bulgakov zseniális regényének hőse, a Mester igazat mondott, amikor azt állította, hogy a legnagyobb bűn a gyávaság. Hiszen az lesz szolgálattelkü, aki fél magát szabadnak érezni, aki fél a szabadságtól. Vagyis attól, hogy szabadon odavesse magát Istennek, az igazságnak. Neki úgy tűnik, hogy az efféle jámborság, az igazság, a Törvény föltétlen elfogadása védtelenné teszi a világgal szemben. Bár már a kereszténységet elfogadó barbárok is érezték, hogy valójában paradox módon éppen fordítva van, az ember mégis bizonytalan volt. Krisztus áldozata ebben a vonatkozásban biztonságot ad az embernek. Krisztus nem védekezik a világgal szemben, a szenvedést és a halált vállalja, hogy megmutassa, az embernek nem kell félnie, mert aki nem fél, hozzá hasonlóan föltámad. A félelem tehát nem egyszerűen gyengeség, hanem Krisztus áldozata után vétek, lelki torzság. A marxista tábor, amelyhez kezdetben Bulgakov is csatlakozik, nem elsősorban jogosan felháborodott emberekből verbuválódott, hanem azokból, akik félnek a szabadságtól, és gyűlölik azokat, aki nem félnek tőle. Egyesek ezért tudnak kilépni a lázadás állapotából, hiszen ők csak bevonódtak abba, mások viszont ezért nem képesek vagy csak félig képesek rá.

Az Oroszország és Európa közti távolság a szlavofilek és a nyugatosok hibájából keletkezett, de most már tudjuk, hogy van olyan álláspont, amelyen egyenlő félként találkozhatunk – mondja *Oroszország, emigráció és ortodoxia* (1928) című előadásban Bulgakov, aki leküzdte a szűk nemzeti látásmódot, amikor az ortodoxia és Nyugat-Európa közös szellemi talaját, a kereszténységet megleli.

A *János apokalipszise* olyan könyv, amely a Bulgakov számára legfontosabb témát tárgyalja, az egyház történelmi sorsának témáját, amely szerinte az elemzett mű fő témája. Lévéen az apokalipszis a Biblia utolsó könyve, egybevethető a Genezissel, amely az idők kezdetéről szól. De az Apokalipszis különös, más bibliai könyvekre nem hasonlító írás, hiszen a Biblia utolsó szava, Krisztusról és az egyházzal szóló kinyilatkoztatás. Bulgakov különbséget tesz a próféták, az apokaliptikusok és az apostolok közt, de hangsúlyozza,

hogy János könyvében, a keresztény apokaliptikában az apokaliptika próféciává válik anélkül, hogy a kinyilatkoztató prófétára jellemző vonásokat kapna. János nem keres, nem kérdez, és nem kap Istentől szóban választ. Neki látomásai vannak. Mivel itt misztikus látomásokról, intuícioról van szó, Bulgakov egyrészt a szemlélő passzivitását hangsúlyozza, másrészt a misztika személytelenségét. Más bibliai apokalipszisektől (Dániel és más próféták) és apokrifektől eltérően János apokalipszise magában foglalja a Krisztusról szóló tanítást, és bemutatja Krisztus alakját. Ebből a szempontból mintegy ötödik evangéliumot alkot. Különösen fontos az Istenember eszme szempontjából az, hogy Krisztus itt más, mint az evangéliumokban, és különbözik még a János evangéliumában kirajzolódó Krisztusképtől is. János evangéliuma csendes, békés, szeretetteljes légkört alakít ki. János apokalipszise ezzel szemben tűz és vihar, felkavarja és megrázza a lelket. Jellemző, hogy János első látomásában Krisztus teljes hatalmában és dicsőségében jelenik meg, mint Király és Főpap. A hét arany gyertyatartó és a hét csillag, amelyeket kezében tart, a Szentlelket szimbolizálja. Krisztus küldi a Szentlelket a világegyháznak. A hetes szám a Szentlélek ajándékait jelöli. Krisztus dicsőséges alakját az Atyaistent jellemző Dániel próféta szavaival írja le: haja fehér, mint a villám, szeme, mint a tűz. Ehhez még Dánielnek az ufazi férfiúról szóló próféciaváltozata is csatlakozik: lábai a legerősebb fémből valók, és hangja a vizek hangjára hasonló. János azt is mondja róla, hogy arca, mint a ragyogó nap, és amikor beszél a kétélű kardhoz hasonló a szava. Ez egyfelől az igazságban ítélő és az ígét hirdető Krisztus szavának erejére utal, másfelől kifejezi királyi mindenhatóságát és uralkodását a világban. Krisztus királyi szerepéhez Bulgakov a könyv végén visszatér, amikor összehasonlíttja az evangéliumok eszkatológiáját, az úgynevezett kis apokalipszist az apokalipszis eszkatológiájával. A fő különbséget abban látja, hogy csak benne bontakozik ki Krisztus második eljövetele és az ezeréves földi uralkodás témája, illetve található meg az Új Jeruzsálemről, a földön található égi városról szóló prófécia.

Bulgakov helyesen látja, hogy János apokalipszisének az az elterjedt felfogása, amely szerint az főleg vagy kizárólag az emberre váró szörnyűségekről szól, elfogadhatatlan. "Az emberi kishitűség – írja Bulgakov – nem veszi észre az apokalipszis egyedülálló voltát, amely az emberiség viszontagságos történelmi útját koronázó apokaliptikus örömben áll. És ha a szent evangéliumban hódolunk a föltámadó és dicsőségében a mennybe menő Krisztus előtt, akkor az apokalipszisben a világba dicsőségesen eljövendő Krisztus előtt fejezzük ki hódolatunkat, akit várunk és hívünk: jöjjön el a Te országod."

# AZ EMBERI SZELLEMRŐL, AZ ALKOTÁSRÓL ÉS AZ IGAZSÁGRÓL

Zádori Antal

Az emberi szellem, alkotásainak minden területén, létének transzcendens, vagyis az 'itt és most' világán túlmutató, de itt és most is megmutatkozó alapjait közelíti meg, legyen szó irodalomról, tudományról, metafizikáról vagy vallásról. Az értelemmel megáldott ember első számú szellemi kötelessége, hogy létének valódi metafizikai alapjait megtapasztalni törekedjen, ezért minden alkotás, a művészet különösképpen, sajátos megnyilvánulása az emberi önértelmezésnek, léte egész megértése felé irányuló törekvéseinek.

A művészet és a személyes metafizika, és nem elsősorban a tudomány feladata a léttapasztalás megvilágítása. Ny. Bergyajev *Смысл творчества* c. kötetében a lét megértését, tapasztalatának teljességét a művészet feladatának nevezi: 'A filozófia forrása maga a lét', az igazság léte és valósága, 'a filozófia az igazságot keresi, nem pedig az igazságokat', s maga a filozófia is alkotás, 'a megismerés művészete ... a szabadságon keresztül' A személyes metafizika, mint alkotás, az alkotó ember szellemi lényegénél fogva a transzcendencia felé tör, az igazság a szabad szellemi alkotásban tárul fel. Ugyancsak Bergyajev írja *Az ember rabságáról és szabadságáról* c. könyvében: 'A lét mint alany a személyes létezés, a szabadság, a szellem', és hogy 'Isten, mint alany, mint aki minden objektiváción kívül létezik, a szeretet és a szabadságot jelenti.'

A filozofikus költészet különösképpen és szinte közvetlenül veti fel az európai keresztény kultúrában a lét alapkérdéseit, illetve az embernek a transzcendens értelem személyes tapasztalatához való viszonyulásának kérdéseit; vallás, költészet és filozófia egymásra találása valósul meg benne, az emberlét lényegét megközelítő filozófiák tehát nem nélkülözhetik a vallási értelemben vett igazságból kiinduló létértelmezés igényét. Hegel szavaival élve, 'Istennek és az azonosságnak a vizsgálata maga a filozófia', 'az igazság a filozófia tárgya', 'a filozófia, mint művészet és vallás egysége' kell, hogy az ember önértelmezése legyen, melyben 'a vallás az igazság minden ember számára, a hit a szellem tanúságán alapszik, s a szellem mint tanúskodó van az emberben.' Az igazság ebben a megközelítésben nem lehet más, mint a keresztény vallás igazsága, ennek teljes belátása pedig a lét megértése, az ember szellemi tevékenységének, alkotásának a végső célja: '... az isteni természet ugyanaz, mint az emberi, s ez az egység az, amelyet szemlélünk. ... Ez a közvetlen létezés egyúttal nemcsak közvetlen tudat, hanem vallásos tudat; a közvetlenség nemcsak elválaszthatatlanul egy léttel bíró öntudatot jelent, hanem a tisztán gondolt vagy abszolút lényt is. Aminek tudatában vagyunk fogalmunkban, hogy a lét lényeg ugyanaz, mint aminek tudatában van a vallásos tudat. A létnek és lényegnek ez az egysége, a gondolkodás, amely közvetlenül létezés, éppúgy közvetlen tudása ennek a vallásos tudatnak. ... Isten tehát úgy nyilvánul meg itt, amilyen valósággal; úgy létezik, amilyen magánvalósága szerint, mint szellem létezik.' 'Maga minden igazság és valóság'. Lét és igazság elválaszthatatlanok, igazság- és létmegértés igénye, mint a szellemi alkotás elsődleges célja, egy és ugyanaz. Heidegger megállapítása szerint '[Az igazság fenoménje] olyan szorosan egybeforrott a létproblémával, hogy a jelen vizsgálódás további menete során szükségszerűen az igazságproblémába ütközik.' 'A lét csak annyiban >>van<< ..., amennyiben igazság van. És az igazság csak annyiban és addig van ..., amennyiben és ameddig van jelenvalólét. Lét és igazság egyformán eredendően >>van<<.' ... 'Az ontológiai problematikában ősidők óta összehozták a létet és az igazságot, ha éppen nem azonosították a kettőt'. A 'létező léte, illetve a lét általánosan vett értelme' egyaránt az igazságban gyökerezik, s a 'létmegértés



számára megnyilatkozik a lét tulajdonképpeni értelme'; 'a lét teljességgel transzcendens'. Lét és igazság, transzcendens lényegükénél fogva, csak a transzcendencia felé törekvő ember számára érthető-tapasztalható (a léttapasztalás fogalma az egyoldalú intellektuális-racionális megközelítés lehetőségének kizárását szolgálja; teljes lelki-szellemi belátásként értendő), a jelenvaló lét pedig a létre kérdés örök, mindenkor és mindenkinek adott lehetősége. Heidegger szerint 'az "igaz-lét" (igazság) felfedő-létet jelent'; a lét értelmének feltárultsága az igazság. 'Amennyiben a jelenvalólét lényegszerűen nem más, mint a maga feltárultsága, amennyiben feltárultként feltár és felfed, annyiban lényegszerűen "igaz". A jelenvalólét az igazságban van. E kijelentés ontológiai értelmű. Nem azt jelenti, hogy a jelenvalólét ontikusan mindig vagy valaha is "minden igazságba be van avatva", hanem hogy egzisztenciális szerkezetéhez hozzátartozik legsajátabb létének feltárultsága.' Az ontikus, tehát a létezőnek saját létre kivetített interpretációja 'nem állandóan fellépő ontikus tulajdonságokat jelent, hanem egy már mindenkor alapul szolgáló létszerkezetet.' A feltárultság, a lét értelmének megértése, s az embernek saját létre vonatkoztatott belátása nem eleve, csak lehetőségként és feladatként adott minden ember számára: 'A létező igazságát (felfedtségét) először mindig ki kell harcolnunk. A létezőt elragadjuk az elrejtettségéből.' A jelenvalólét kitüntetettsége az egyes ember létmegértési lehetőségében rejlik, de Heidegger nem alaptalanul állítja, hogy az igazság (feltárultság) is lehetőségként ragadható meg benne, mivel a közvetlen tapasztalat számára a 'nem-igazság' (mint 'elrejtettség, felejtés, elfedés, hanyatlás, nem-tulajdonképpeniség') élhető át.

A heideggeri lét- és igazság-megközelítés értelmében a filozófia és az alkotás célja a feltárultság és felfedés: a léttapasztalás, az igazság belátása, tehát az emberi lét lényegi-transzcendens alapjának megértése, tágabb értelemben mindezek nehézségének és akadályainak felismerése, az egyes alkotóknál eltérő és lényegileg mégis egyre törekvő módon. A feltárultság az egyetlen valóság, szemben a 'realitás' esetlegességével, teljességet nélkülöző immanens vonatkozásaival; a megértésben létrejövő feltárultság pedig az alkotás értelme és eredménye.

Az igazság, mint a lét maga, a keresztény kultúrhagyomány értelmében egy és oszthatatlan, a modern tudomány és filozófia mégis kísérletet tesz relativitásának, illetve 'igazságok' létezésének bizonyítására. A vallásfilozófia látja ezt a tendenciát, és elfogadhatatlannak tartja, vele szemben az egységben látás szükségességét hangsúlyozza például Karl Jaspers, amikor így fogalmaz: 'Mivel a lét egysége teljes és értelmes, a lét csak a gondolatokon való túllépés révén ragadható meg. Ő magán túllépni nem lehet.' ... 'Az egyre való összpontosítás az egzisztencia döntésének valós alapot ad. ... Az egység nélküli hatalom szétesik.' Rahner szerint 'nem lehetséges ... olyan létező, mely ne illeszkednék bele lényegileg objektív és pozitív módon a lét összefüggésébe', s ennek megfelelően felhívja a figyelmet a keresztény értelemben vett igazság elsődlegességére minden más fogalomhoz képest: 'Azok az igazságok, amelyeket mindenki elismer - például a matematika tételei - semmivel sincsenek tisztábban és szigorúbban igazolva, mint az isteni valóság metafizikájának igazságai ... Hogy egy gonosztevő számára valamely matematikai igazság könnyebben elmagyarázható, egy istenbizonyítás viszont nem, az semmiképpen sem az előbbi erejének, s az utóbbi gyöngeségének a jele, hanem arra figyelmeztet, hogy a különböző "bizonyítások" más és más mértékben követelik meg magának az embernek a személyes belső erő kifejtését.'

Az igazság meghatározására irányuló másfajta, empirikus, logikai-racionalizált értelmezéseket vagy a nyelvből kiinduló létértelmezés kísérleteit (melyek napjainkban is népszerűek) nem kétségbe vonni vagy tagadni kell, mert a maguk körén belül hasznosnak

és értelmesnek nevezhetők, de mindig tisztában kell lenni korlátozott és leszűkítő jellegükkel, illetve érdemes úgy fogalmazni, hogy az ember léte és igazságra, mint egészre és teljességre törekvésének részét képezi, így nem azonos azzal és nem is helyettesítheti. Ha a lehetőségek határait nem tisztázzuk, a szellemi eltévelyedésnek nyithatunk utat, de ha 'az ilyen megismerés helyét a lét rendjének megfelelően látjuk, akkor nem szükségszerű a létfelejtő magatartás megvalósulása. Rahner vallásfilozófiai alapvetésében megfelelő helyet ad a tudományos, illetve érzéki-fizikai megismerésnek is: 'A realitás fogalma nem gondolható el a létre vonatkoztatás nélkül, ha nem akarjuk, hogy pusztán egy szó legyen a "lét" helyett', ... és 'az egység megértésében állandóan jelen van - jelen kell lennie - a különbözőségnek, ... a különbözőséget az egység - úgy is, mint végsőt - nem megszünteti, hanem megalapozza.' A befogadó viszonyulás az immanenciára is kiterjed, de 'csak akkor fogjuk föl helyesen az emberi érzékiséget, ha a szellemből és annak természetéből eredőként ragadjuk meg. ... nem úgy kell fölfogni az érzékiséget az emberben, mint valamely elsősorban önmagáért létező képességet, hanem eleve úgy, mint a *szellem* egyik képességét, mely a szellem saját lényének megvalósításában működik közre...' A dolgok, a jelenségek, a világ - mint fizikai létező - vizsgálatának fontossága nem lebecsülendő tehát, de 'annak pontosan a lét nyitottságának és a jelenségnek a szellem transzcendenciájában megvalósuló viszonyára kell irányulnia', azaz, a világon túli transzcendens valóság világban való érvényesülését kell segítenie.

A keresztény művészek és gondolkodók alkotás-értelmezésében, művészettelfogásában kiemelt jelentőségű az a hagyományban gyökerező gondolat, hogy az embernek szellemi feladata, kötelessége - a Teremtéstől fogva - létének alapját megérteni, annak teljességére és értelmére kérdezni. Tolsztoj szerint 'az emberek egyre inkább és egyre jobban eltávolodnak attól a lehetőségtől, hogy elfogadják az igazságot', 'az embernek az örök élethez és Istenhez fűződő kapcsolata' lenne az ember célja, a létfelejtés és az igazságkeresése a 20. századnak méginkább jellemzője (Szolovjov, miután megerősíti: az emberiség 'az igazsággal valódi *tényként* rendelkezik', nem ok nélkül teszi fel a kérdést: 'De hát honnan és milyen formában bukkan fel az igazság? És mindenekelőtt vajon az egyetlen lehetséges út-e az emberiség számára, hogy tudatosan, de kényszerű módon forduljon az igazsághoz, mivel jellemzőbb módon inkább kérdés, mint állítás vagy pozitív megerősítés, a kor gondolkodói és alkotói mégsem tartják lehetségesnek a lét értelmére kérdezéstől való tartózkodást. Rahner, a 'létet megismerésnek' nevezve éppen azt tartja az ember legfontosabb feladatának: 'A lét értelmének *megválaszolásával* szembeni metafizikai tartózkodás azért nem lehetséges, mert az ember létezéséhez állandóan és szükségszerűen hozzátartozik a *létkérdés*, ilyenformán pedig az ember magában a létezésben állandóan és szükségszerűen tételezi a válasz eredetét és ezzel bennefoglaltan magát a választ is.' Isten 'az abszolút létbirtoklás és ezért a tiszta önmegvilágítottóság létezője' a 'lét önmaga megvilágítottóságaként van'. Az egzisztencialista vallásfilozófiák, valamennyi filozófia legfőbb céljából és lényegéből kiindulva, az ember létben elfoglalt helyének megvilágítására törekedve, a létet feltétlenül értelmesnek, egységesnek veszik, elismerik a létmegértés individuális nehézségét, mégsem tartják lehetségesnek a róla való lemondást; Karl Jasperst idézve: 'Azoknak a hosszadalmas utaknak, amelyeken a filozófia specialistái járnak, csak akkor van értelmük, ha elvezetnek annak felismeréséhez, hogy mi is a lét, s mi az ember helye a létben', és 'a filozófia lényege nem az igazság birtoklása, hanem az igazság keresése.' ... 'Vagy másként fogalmazva: az ember megváltást keres. ... minden filozófia, a megváltás analógiájára, túllép a világon', az

ember olyan lény, amely Istenhez való viszonyában egzisztál', és ennek a viszonynak a személyes értéke-választása feltétlen parancsként fogalmazódik meg: 'A feltétlen parancs úgy érkezik hozzám, mint igazi létemnek merőben mindennapi létemhez címzett parancsa. Önmagam tudatára ébredek, annak tudatára, aki vagyok, akinek lennem kellene. ... Azt jelenti, hogy bekapcsolódunk a létbe. ... Feltétlen a maga pillanatában, amivel szemben minden relatív és mulandó.' Az filozófiában és az alkotásban, még az egység tapasztalatát nélkülöző modern tudatnak is, olyan utat kell választania, amely a lét teljességébe kapcsol, Camus szavaival az ember feladata, hogy 'olyan kifejezési formákat és attitűdöket kutasson fel, amelyek egységbe vonják egység híján levő létezését.' A mindennek alapját képező lét, 'amiből a többi dolog fakad', Jaspers szerint sem nem alanyi, sem nem tárgyi, hanem egy átfogó tartalom'. 'Legyen elég annyit mondanunk, hogy az átfogó tartalmat - azonosítva a lét-tel - transzcendenciának (Istennek) nevezzük' és 'a filozófiai gondolkodás célja az igazi lét felszabadítása kell, hogy legyen'. Az átfogó tartalom felé teljes lényével nyitott ember önmaga és a lét egységében oldódhat fel a lét- és értelemtapasztalás pillanatában: 'Megvilágosodik az ember számára az igazi lét, mikor pedig felébred transzából, valami mély és kimeríthetetlen jelentésű tudattartalom marad vissza benne. Ami ekkor történik, annak, aki megtapasztalta, igazi ébredés lesz.' A léttapasztalás, az igazság megtörténeése tehát a fentiek szerint értendő, a viszonyulási mód pedig olyan alkotói magatartásként, mely az embernek adott lehetőség elfogadását, a transzcendenciából vagy éppen az életből kiinduló, de mindig a lét egészének értését és mások általi beláttatását segítő útját jelenti: 'az átfogó tartalom ... tapasztalása ... már nem tudományos vizsgálat közölhető tárgya többé, hanem tudatunk magatartása.' E tudati magatartás megnyilvánulása (a személyes szellemi pozíció) egyrészt a *személyesség* keresztény kultúrában kifejeződő jelentésének megvilágítását, másrészt a *szellem* fogalmának tisztázását teszi szükségessé.

A lét értelmével való kapcsolatteremtés fő meghatározója a személyesség, amely megkülönböztetendő az individuális, egyénire korlátozott, illetve szubjektív jelentésektől. A zsidó-keresztény kultúrkörben, szemben más világvallások hagyományával, a transzcendencia megközelítése csak személyes lehet, a személy így több, mint az egyes ember, vagy – miként Bergyajev megfogalmazza - : 'A személy áttörést, szakadást jelent ebben a világban, újdonságot hoz bele ... A személy nem a természet, hanem a szellem folytán személy. A természet folytán csak individuum. A személy mikrokozmosz, egész univerzum.' Az alkotás értékmérője a lét értelmességéhez való személyes viszonyulás jelenléte vagy hiánya, s az alkotás jelentését nem kell az irodalmi műre korlátoznunk, bár az irodalom, s nem kevésbé a filozófia a legközvetlenebb forma e szellemi tartalom kifejezésére. Az alkotás és a metafizika személyessége nem azonos a szubjektivitással; erre Hegel is felhívja a figyelmet: 'Az egymást látszólag kerülő mozzanatok, az abszolút lény és a magáért-való személyes én nincsenek elválasztva', míg 'a szubjektum a tevékenység formális mozzanata, s a *műalkotás* csak akkor az Isten kifejezése, ha nincs benne jele a szubjektív *különösség*nek, hanem a benne lakozó szellem tartalma annak hozzákeveredése nélkül s esetlegességétől meg nem szeplősítve született a világra.' Az emberi lét transzcendens lényegének passzív elfogadása nem zárja ki a személyességet, ugyanakkor nem tehető egyenlővé az értelmileg is megvilágított szellemi tapasztalattal, ezért járt sokszor külön úton a keresztény hit és a filozófia létmegközelítése. A hit – bármennyire erős és személyes is – kevésbé aktív, és inkább lelki-érzelmi, mint szellemi viszonyt tükröz, a hagyományos metafizikát jellemző, egyoldalúan intellektuális értelmezés ugyanakkor a személyes megközelítés lehetőségét zárja ki. Az ontikus kultúrtörténet lényegét tekintve és a keresztény kultúra hagyományának megfelelően olyan egység lehetőségét állítja, melyben az igazság 'színről színre, nem tükör

által homályosan' mutatkozhat meg mindenki előtt, tehát közvetlenül és személyesen, ugyanakkor értelmileg is belátható módon. Sem a hitet, sem pedig az intellektuális megvilágítást nem szabad lebecsülni, ugyanakkor be kell látni: európai kultúránkban a kettő egységbe hozása, értelmes egésként való felfogása tekintendő az egyik legfontosabb követelménynek. A személyesség tehát azt is jelenti, hogy az értelem létét nem elvonatkoztatottan, valami másból kikövetkeztetettnek tekintjük és absztrakt létezőként beszélünk róla, hanem közvetlenül megtapasztalhatónak vesszük az életben itt és most, mindenkor ható és átélhető lényegként, valóságként fogjuk fel; amely a fizikai 'valóság' érzékelését és megértését is meghatározza. A létegezéshez való személyes viszonyulás megfordítja azt a folyamatot, amely a jelenség-lényeg hagyományos metafizikai oppozíciójával, az érzéki-fizikai tapasztalattól absztrakció útján a láthatatlan következtetések személytelenül és közvetetten létező világához jut el: elsődlegesnek veszi a transzcendencia valóságosságát, amely a fizikai világ értelmességének is előfeltétele.

A személyességtől a szellem fogalmának meghatározása felé haladva érdemes ismét Bergyajevet idézni: 'A személy egységét a szellem alkotja meg', 'a szellem formát közöl a lélekkel és a testtel, és egységre vezetni őket, nem pedig elnyomja és megsemmisíti'. A szellem tehát nem leszűkítő, az ember fizikai-lelki életének ellentétéként értendő, sem racionális vagy intellektuális jelentésben, hanem az ember lényegének, léte teljességének, tehát létre nyitottságának alapfeltételeként. Rahner egyszerű megfogalmazásában, a lét meghatározásából, a létre kérdező ember helyes magatartásából kiindulva: '...az ember abszolút nyitott a létre mint létre, vagyis - hogy egyetlen szóval fejezzük ki - az ember szellem', a szellem feladata pedig 'az önmagában határolatlan létre való előrenyúlás ... a neki kijáró végtelenségben az emberi létezés alapvető [ontológiai] eleme.' 'Az ember szellem, vagyis életét úgy éli, hogy állandóan az abszolútum felé terjeszkedik és eredendően nyitott Istenre.' Ez a kivételes, egyedül az embernek adott lehetőség, azon túl, hogy szabadon és személyesen választható, egyúttal szellemi kötelesség is, teljesítendő norma és nagy kihívás is minden ember számára, a teremtésben adott feladat: 'Ez az Istenre való nyitottság pedig nem holmi esetlegesség, amely kinek-kinek vágyai szerint, itt vagy ott fölbukkanhat, vagy éppen nyomát se látjuk, hanem annak a lehetőségnek a föltétele, ami az ember, s amivé kell lennie, és ami mindig is ténylegesen, még a legelveszettebb hétköznapi életében is. Egyedül az által ember, hogy már mindig is úton van Istenhez, akár kifejezetten tudja, akár nem, akarja vagy nem akarja, mert hiszen mindig is a véges létezés végtelen megnyílása Isten számára', de csak abban tudatosul a lét igazi végtelensége, aki elszántan magára veszi tulajdon véges-ségét'. A személyes szellemi viszonyulást, Isten, az igazság tapasztalatát Rahner így érti: '...az ember mint szellem ..., mint szabad, önmaga hatalmát birtokló személlyel áll szemben vele'. Az ember por és hamu és ugyanakkor istenarcú teremtmény-voltát egyszerre kell a szellemnek belátnia, de az utóbbit, 'az emberi szellem transzcendenciájának abszolút tágasságát és határtalanságát' kell alapul vennie a létmegértés, mint szellemi tapasztalat személyességéhez és teljességéhez: 'Amennyiben a lét kérdezhető s az ember rákérdezhet a lét egészére - és rá is kell kérdeznie - , annyiban az ember már mindig is egészében a létnél van. Következésképpen mindig igenli a lét mint lét belső megvilágítottágát.' A léthez való viszonyulás az embernek Istenhez és önmagához való viszonyulása lényegileg azonos, a belátás és feltárultság az egyén szabad választásának kérdése is; a legszemélyesebb döntés, mely ugyanakkor a legnagyobb mértékben meghatározója ember-voltunknak: 'A lét az emberi szellem számára az önmagához való akaratlagos viszonyban és e viszony révén nyílik meg', a végtelen elrejtettségének feloldásához tehát az ember szellemi aktivitása szükséges: 'Az ember mint szellem annak színe előtt áll, aki élő s szabad, önmagát feltáró

vagy éppen önmaga csendjébe burkolózó. Ezért nem lehet az ember - teremtményi létszerkezete folytán - sohasem közömbös az élő Isten esetleg elhangzó kinyilatkoztatása iránt', '...mert az ember önmagához való viszonyában lényegileg Istenhez viszonyul.' Ez a viszony - kiindulópontja és mértéke szerint, egyetlen célja és értelme ellenére is, többféle módon valósulhat meg: '...a létező önmagánál-való-léte, a lét önmagába-való-reflektáltsága, mely olyan mértékben illeti meg a létezőt, amilyen mértékben létet birtokol', minden esetben ennek a szabad és személyes választásnak az eredménye és függvénye.

Rahner szerint a létmegértésre törekvő ember kettős természetével összefüggésben 'a lét mint olyan határtalan tágassága' és "'a világban túli valóság'" transzcendentális határtapasztalása' az ember létre nyitottságának mértékében következhet be: 'a létező annyiban és olyan mértékben van megvilágítva, amennyiben és amilyen mértékben létet birtokol.'; 'az Istenben megvalósuló létbirtoklás "beteljesedtségére irányuló dinamika"' sokféleséget teremt az ember szellemi törekvéseiben, az egyetemes igény, a személyes választás szabadsága miatt, egyéni szinten a lét teljességének megértéséről való lemondásig is elvezethet. 'A lét és a megismerés eredendő egységet alkot', de a létre nyitottság elhárításával induló, s a létfelejtésben kiteljesedő (a megértésről lemondó) viszonyulás is elképzelhető (és megvalósult) az ember történelmében.

A léttapasztalás egyrészt a történelem egészének kontextusában értelmezhető, másrészt minden egyes ember életének, lelki-szellemi magatartásának története és eseménye, így az egység (teljesség) és a személyesség mellett lényegi meghatározója a *szabadság*, az egyén szabad választásának kérdése, illetve annak összefüggése mindazokkal a szellemi lehetőségekkel, amelyek az egyes embernek-alkotónak adódnak, s azokkal a képességekkel, amelyek az egyén szellemi lehetőségeit meghatározzák. Jaspers az embert 'szabadsággal felruházott egzisztenciának' nevezi, és úgy véli: 'A legvalóságban szabad az az ember, akinek bizonyossága Istenről a legnagyobb.' A szabad szellemi választás teremti meg az emberi létet (az egyes ember létét) megalapozó feltételeket, így a hagyományhoz kötődés, annak elfogadása, a vele kialakított élő kapcsolat (vagy legalábbis ennek a hagyománynak a tiszteletben tartása) bármikor szabadon választható. Értelmes, szellemileg megalapozott élet a kultúra értékeitől elszakadva nem képzelhető el, így az Isten szándéka szerint szabadnak született (szabadnak teremtett) ember a rossz választásával elveszíti szabadságát, és csak egy újabb, a hagyományt elfogadó, arra nyitott választással nyerheti vissza. 'Szabadság és Isten elválaszthatatlanok egymástól. Miért? Annyit tudok: szabadságomhoz nem magam által jutok: kapom azt. A legnagyobb szabadságot a világtól való függetlenségben tapasztalom, s ez az a szabadság, mely kapcsolatban áll a transzcendenciával ... a szabadság az ember egzisztenciája. ... Egzisztenciám ereje Istenről való bizonyosságom'- írja Jaspers. Az ember nemcsak, s nem is elsősorban természeti lény, ezért szabadsága azt is jelenti, hogy az immanencia törvényszerűségeinek (szükségyszerűségének) szellemileg és lelkileg nem lehet kiszolgáltatott, nem szabad tehát, hogy rabja legyen a külső körülményeknek, a tárgyi világnak. Nem is elszigetelt individuum, létét a kultúra egészében kell értelmeznie; így szabadságát, mint ahogyan létének szellemi alapjait is, a kultúrától kapja, annak részeként lehet értelmes élete és teljes szellemi szabadsága. Bergyajev meghatározásában a személy szabadsága 'a szellem birodalmában történik, nem pedig a tárgyi világ birodalmában'. Az ember, mivel teremtmény, része egy teremtett egésznek, s mivel teremteni (a transzcendencia tapasztalatához kapcsolódó szellemi alkotást létrehozni) is képes, szabadságát is személyes választásának megfelelően használhatja.

A lét lényegi személyességénél fogva a léttapasztalásra hivatott ember választása is mindig szabad, s egyszersmind különböző. A lét transzcendens alapjaihoz való viszo-

nyulás nem egyforma minden ember és minden alkotó esetében, mivel a kultúrában többféle szellemi feladat, s ennek megfelelően többféle alkotói pozíció van jelen, akár egyidejűleg is. Szellemi örökségünket, annak részeként mindenek előtt létünk igazságban gyökerezettségét elfogadva, annak megfelelően élve és alkotva *kultúratiszteletet* nyilvánítunk ki, amely nélkül az ember elveszíti élő kapcsolatát a hitét megalapozó, s a transzcendens értéket őrző hagyománnyal, következésképpen elveszti szabadságát is. A hagyományt elutasító magatartás törvényszerűen értelmetlen, mert rajta keresztül az egyén ember-voltát tagadja meg; önmagát fosztja meg létének-életének szellemi alapjaitól, ezzel a közönséges, szellemtelen vagy akár a gonoszságig menően értelemtagadó szellemellenes fellépéssel mégis számolni kell a polgári korban, napjainkban is. A kultúratiszteletet nélkülöző viszonyulás rabságnak és kiszolgáltatottságnak tekintendő, romboló hatása a kultúra egészére és benne magára az emberre nézve, még ha nem is mindig egyértelműen és könnyen felismerhető formában jelentkezik, az egyén szabadságát megszünteti.

A keresztény hagyományhoz, az általa-benne őrzött szellemi értékhez és magához a transzcendens igazsághoz való, tényleges szabadságot adó lehetséges viszonyulási módok egyike, a szabad választás elsőszámú lehetősége a *szellemi szempontból arisztokratikus* pozíció, a normát és mértéket adó szellemi viszonyulás, amely az embernek, lehetőségként mindenkinek megmutatja a hagyomány értelmét, s mintegy útmutatást ad annak követéséhez. A szellemi arisztokrata léttapasztalata, igazság-értése közvetlen és teljes, mindenre kiterjedő és mindennek értelmet adó, a lelki és szellemi szempont egysége valósul meg benne. Az elfogadó, kultúratiszteletet tanúsító emberi-alkotói magatartás, a lét transzcendenciában megalapozott lényegének a mindenek elé helyezése, illetve összhangba hozásának igénye az *élettel-világgal*. A *hittel* elfogadó, és a kultúra elsőbbségét viszonylagos passzivitása ellenére is valló viszonyulási mód szellemi szempontból *polgárinak* nevezhető, és a transzcendens értelem tapasztalatának elsősorban közvetett, lelki-érzelmi, illetve intellektuális módját teszi lehetővé. A polgár léttapasztalata és kultúrához-hagyományhoz kötődése, csak elfogadó és gyakran közvetett jellege ellenére is valódi és élő, azt is jelenti, hogy az életben, lelki, erkölcsi és szellemi kérdésekben tanúsított magatartás a lét személyes tapasztalatának rendelődik alá, tehát az életet a léthez s annak igazságához alakítja, személyes és szabad választása alapján. A két pozíció fontosságának, egymás fölé- és alárendeltségének problémája összetett kérdés; az arisztokratikus pozíció kultúrát közvetlenebbül és erőteljesebben formáló, minden ember számára mértéket adó jellege nem vitatható, mint ahogy azt sem kérdőjelezhetjük meg: szellemi arisztokratának, a kultúrában megfogalmazott transzcendens értékek közvetlen, prófétai képviselőjének lenni rendkívül széles látókört, az egységben látás zseniális képességét teszi szükségessé, már-már kiválasztottságként fogható fel. A keresztény kultúra egészét tekintve is lényegesen kevesebb arisztokratikus beállítottságú alkotóval kell számolnunk, mint a polgári viszonyulási módot választó művésszel, és tisztában kell lenni azzal, hogy a lét rendje szerint az ember feladata a közvetlen képviseleti (arisztokratikus) szellemi pozíció megközelítése, személyes választása. A különböző szellemi magatartások megkülönböztetésekor és meghatározásakor a jelenben (a történelem folyamatának egy bizonyos pontján) mégis fontosabb annak a szerepnek (szellemi feladatnak) a megvilágítása, melyet az egyes alkotói viszonyulási módokat választók vállalnak és betölteni hivatottak, (ilyen értelemben tehát átmenetileg nem célszerű a hierarchiát hangsúlyozni, de a létmegközelítés elsődleges és ontikus módját meg kell különböztetni a történelemben mint folyamatban adódó változatától). Mind a polgár, mind pedig a szellemi arisztokrata feladata és küldetése a keresztény kultúrában megfogalmazódó transzcendens értelemhez kötődik; a különbség képviselő és érvényesítés kettős céljából,

egyidejű fontosságából ered, és szorosan összefügg élet és a rajta túlmutató értékek szempontjainak a gyakorlatban megvalósuló, nehezen feloldható és valódi szellemi problémákat életre hívó kettősségéből. A polgári pozíció lényegéhez tartozik, hogy – az igazság elődlegességét elismerve – kiindulópontját az életből veszi, mert – helyesen – úgy gondolja, hogy annak, mint legfőbb értéknek, az életben is érvényesülnie kell. A kultúrtörténeti helyzettől függően a polgár a létét megalapozó értelmet az életben felfedezheti, közvetlenül is megtapasztalhatja, vagy – ami gyakrabban történik – az érvényesülés hiányával kell számolnia, számon kell kérnie a világban hatás elmaradását. A polgár természetesen felismeri a szellemi szempont hiányából potenciálisan (vagy ténylegesen is) adódó veszélyeket, ezért feladatához, az életben való érvényesítés szellemi küldetéséhez az is hozzátartozik, hogy figyelmeztesse a világot az eltévelyedés lehetséges következményeire. A polgári pozíció, közvetlenül az élethez kapcsolódva, a szellemi érték *érvényesítése*ként határozható meg, az arisztokratikus viszonyulási mód ezzel szemben a kultúra *képviselétének* feladatát látja el. A szellemi arisztokrata léttapasztalása mindig teljes és közvetlen, és feladatának lényege abban áll, hogy a meghallott-meglátott transzcendens értelmet megfogalmazza, a követendő hagyomány részeként, szellemi alkotás létrehozásával megmutassa mindenkinek, elsősorban a polgárnak, a kereszténységben megváltott emberiségnek. Ez a feladat, a kultúra értékmeghatározása révén, útmutató, határozott változást és áttörést hozó jellegénél fogva, minden ember számára nélkülözhetetlen, ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy az érvényesítő polgári szerep jelenléte nélkül a szellemi arisztokrata is problematikus, ideiglenesen nehéz helyzetbe kerülne: az ezért a világról, s benne az emberért való értelem élethez közelítése éppúgy része az ember alkotói küldetésének, mint a közvetlen léttapasztalásból létrejövő képviselő. Ahogyan a történelem folyamatában a kultúra személyes megélésére, a szellemi hagyomány őrzésére nem képes civilizációk eltűnni, úgy vész káoszba és értelmetlenségbe az arisztokratikus szellemi útmutatást nélkülöző, egyre eltévelyedettebb polgári létezés.

A polgár az életben nem érvényesülő, de mindenképpen érvényesítendő igazság hiánya miatt meghasonlott helyzetbe kerül, hiszen feladata, élet és lét összhangjának megvilágítása, sokszor az összhang hiányának megmutatására korlátozódik, más esetben lázadáshoz (annak pozitív vagy értelemtagadó megnyilvánulásához) vezethet; az arisztokrata ugyanakkor nem tér ki az érvényesítés problémakörére addig, amíg a közvetlen képviselői szerepre minden ember képes nem lesz, szerepe addig nem feltételezi, nem is teszi szükségessé a számtalan ellentmondás feltárását, transzcendencia és immanencia megvasatásának vizsgálatát. Az ontikus kultúrtörténeti reflexió olyan folyamat, mely a lét egészéről képet adó, azt értelmileg beláthatóvá tenni képes metafizikát tesz szükségessé, ami a gyakorlatban azt is jelenti, hogy az emberi lét minden területét át kell fognia, a lét értelmességének szempontját a legelső helyre téve. Minthogy a világot a létben az igazság tartja, az alkotás értékét-értelmét is mindenek előtt a műnek és alkotójának igazságban részesültsége, illetve erre törekvése határozza meg. A metafizika, mint a lét végső kérdéseinek megvilágítására hivatott szellemi tevékenység, az embert mint Isten hasonlatosságára teremtett lényt mutatja, létét pedig egészében és teljességében értelmessé. Norma szerint ez az állítás minden egyes ember életére és személyére vonatkoztatható, de szabadságunkból adódik a szellemi szempont szabad megválasztásának lehetősége is. Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról* c. munkájában használja a szellemi arisztokrata fogalmát, és fontosnak tartja, hogy ne származás- vagy vagyonbeli, hanem kifejezetten kulturális-szellemi, s alapvetően a keresztény kultúrához kötődő megközelítésben alkalmazzuk, megkülönböztetve a szó társadalmi jelentésétől: 'a szellemi arisztokratizmus a társadalmi

arisztokratizmustól eltérően személyes arisztokratizmus, a személyes nemesség, a személyes kvalitások és adottságok arisztokratizmusa. ... Az ember Istentől, és nem a nemességtől, nem a tulajdontól kapja tehetségét. A személyek közötti egyenlőtlenség, illetve az emberek társadalmi egyenlőtlensége – két egészen eltérő, sőt egymással ellentétes elv.’ A szellemi arisztokrata léttapasztaláshoz és igazságképviselethez közvetlenül kapcsolódó kultúrtörténeti szerepe azt a feladatot is magába foglalja, hogy a személyes tapasztalatot – a művészet, a vallás, a metafizika közvetítésével – a polgár számára is beláthatóvá tegye. Az ószövetségi zsidóság és a korai kereszténység kivételével az arisztokratikus pozíció, egészen a reneszánsz humanizmusig, viszonylag korlátozott szereppel rendelkezett, teljes és eredeti céljának betöltése a 18-19. század fordulóján vált egyre nyilvánvalóbban szükségessé. Az európai fejlődés ekkorra bizonyította az arisztokratikus szellemi útmutatás nélkül civilizációt alkotó polgár szellemi eltévelyedésének reális veszélyét. A szellemi szempontból érvényesítő létmegközelítés, illetve annak a normát szem előtt tartó (kultúratisztelő) változata nem lebecsülendő, lében gyökerező és szellemileg megalapozott jellegéhez nem férhet kétség. A gyakorlatban a ‘mindenki’ jellemzőbb módon jelöli a polgárt, mint a szellemi arisztokratát, és polgári gondolkodás-művészet az európai kultúra fejlődésében, az antikvitástól napjainkig, sajátos jelentőségű volt. Az *antik görög* polgár kultúratiszteletére, nem személyes többisten-hitére hatalmas kultúra és civilizáció épült; transzcendencia-igénye, a káosszal szembeállított kozmosz elfogadása, harmóniára törekvése rendkívüli eredményekre vezetett. Maga a metafizikai gondolkodás, tehát a világ és a lét dolgainak-jelenségeinek értelmes egészként való magyarázata is az antik görög kultúrában merült fel elsőként. Az *ószövetségi* zsidóság Isten választott népe volt, csak arisztokrata szerepet ismert, teljességet tükrözött, a polgári szerep elismerésének, létezésének szükségszerűsége nem kellett, hogy megfogalmazódjon benne. A mai értelemben vett kettősség a *kereszténységgel*, Krisztussal és minden egyes ember megváltottságával vette kezdetét, Ő volt az, aki kereszthalálával az üdvtörténet lezárulásáig az embert (mindenkit) a létbe emelte, hogy minden embernek lehetősége nyíljon a teremtés céljával egyező emberi teljesség megvalósítására. A *középkor* egyháza azon munkálkodott, hogy a kereszténység eredeti értelmének megfelelően kialakítsa a polgár kultúratiszteletét, elősegítse az élő hagyomány hatását és az életet is megalapozó jelentőségét; istenközpontú világfelfogását a *humanizmus* emberközpontú törekvései (alapvetően arisztokratikus, s a középkorral szemben a polgári szempontot kevésbé tekintetbe vevő, vagy éppen a polgárt is arisztokratának tekintő) elvei haladták meg. A *felvilágosodás* pozitív céljai, vitathatatlan eredményei ellenére az intellektusa révén magát szinte mindenhatónak tartó polgár eltévelyedésének (a kultúra elutasításának) is utat nyitott, kezdetét vette a polgári kor (a kultúra szempontjából is a polgár által uralt kor), melynek problematikus jellege a *romantika* korában kezdett világosan felismerhetővé válni: a polgár, ha nem is mindig tudatosan, de ráeszmélt lehetőségeinek korlátjaira, saját létezése és a vágyott érelemtapasztalás közti egyre mélyülő szakadékra, tehát az érvényesítés kultúrtörténeti feladatának egyre elviselhetlenebb nehézségére. Ez a felismerés, tehát az arisztokrata szerep szellemi útmutatása utáni vágy, a kultúratisztelet megnyilvánulása, és végtelen művészeti szépség és gazdagság, ugyanakkor a kétségbeesésig fokozott és elkeseredett metafizikai megközelítés és életérzés létrehozója, de egyben lehetőség is a valódi szellemi megújulásra.



# III. KÖZÉLET



## A SZELLEM KISAJÁTÍTÁSA ÉS A NÉP VÁLASZTOTTSÁGA

Fejér Ádám

*Mi történt velünk?* című kötetében Nemeskürty István a polgári erők megrendítő, józan ésszel értelmezhetetlen vereségének árnyékában sorra veszi huszadik századi történelmünk katasztrofális eseményeit, és a nemzeti önismeret, valamint a nemzet cselekvőképességének fokozása érdekében tudatosítja érdekérvényesítő erőnk riasztó fogyatékoságát. Kérdéseire ez az írás úgy keresi a választ, hogy a polgári oldal kudarcának tanulságait és nemzeti létünk feladatait a világpolitikai események összefüggésébe illeszti.

Ha viszonylagosságokban megrekedő, az érdeket, a megalkuvást ultima ratiónak feltüntető világunkban tényleges helyzetünkkel szembenézünk, azt kell mondanunk, nincs elevenebb érdekünk, mint a minden személytelen, világbeli tényezőt felülmúló személyes és világon túli igazság erejének, tekintélyének érvényesülése. Remélhetjük-e jövőbeli létezésünket vagy éppen virágzásunkat, nemzeti érdekeink érvényesülését mástól, mint a világot, minden népet teremtő és az embert magához hasonlóvá válni rendelő isteni igazságtól? De vajon milyen eszközöket kínál a világ, illetve gondolkodásunk rendje ennek az igazságnak az érvényesítésére? Ha a többi keresztény nép vagy társadalom életében keresünk követendő példát, be kell vallanunk, ilyet igazában nem találunk. Példaszerűnek egyedül a nemzetté szerveződésén fáradozó és a teremtő Istenhez való viszonyát a szekularizált világ megbotránkozására a politikai gondolkodásba bevonó zsidóság eljárását tekinthetjük. Mivel a magyarságnak a zsidósághoz hasonlítása félezer éves múltra tekint vissza, fölösleges megütköznünk azon, ha úgy találjuk, hogy bizonyos dolgokban az ószövetség választott népéhez kell igazodnunk.

Úgy tudni, hogy Vitéz János váradi püspök, később esztergomi érsek, Hunyadi János, majd Mátyás király kancelláriájának vezetője a török elleni élethalálharc idején humanista ékesszólással, de egyben a tényleges kultúrtörténeti helyzetet fölfedve, és sorsunkat máig ható érvénnyel jellemezve, a magyarságot az újszövetség választott népének nevezte. Sem akkor nem hitte, sem azóta nem hiszi el nekünk senki, sőt, gyáván, megalkuvóan, a mindenkori divatos hitekhez és múlt igazságokhoz igazodva, mi magunk sem merjük azt hinni, ami pedig színtiszta igazság, mert nincs módunk hivatásunkat a világ tudomására hozni, a világbeli érdekek síkján érzékelhetővé tenni. Vajon nem bűn-e, ha elmulasztjuk ezt a hivatást az ószövetségi választott nép hivatásával megvilágítani, amelynek viszont ugyanazon Isten rendelkezéséből az a sorsa, hogy választottságának keserű terhét az egész világ előtt, a gonoszok csúfjára különcként hordja, és amelynek Istennel kötött szövetségét éppen a mi istentelenné vált korunk vonta kétségbe. Azóta a világ dolgai úgy alakultak, hogy ma világpolitikai méretekben senki nem vonhatja kétségbe: van választottság, és elsőrangú jelentősége van a nép választottságának. Egyelőre még nem tartunk ott, hogy az ószövetség választott népétől várhatnánk saját választottságunk elismerését, pedig ennek elvi akadálya nem volna, hiszen mint az Írás mondja: a föld nemzetségei Ábrahám magjában megáldatnak. Ugyanakkor valljuk meg, nem is elsősorban az ő dolguk annak érvényesítése, hogy a krisztusi megváltás eredményeként minden nép választottá, Izraellé váljon. Hiba lenne tehát választottságunk vagy a többi keresztény nemzet választottságának homályban maradásáért a zsidóságok okolnunk. De megbocsáthatatlan hibát követnénk el azzal is, ha választottságunk tudatában fegyverrel kísérelnénk meg nemzeti érdekeinket érvényesíteni, akarnánk biztosítani nemzeti létünk alapvető föltételeit. Az újszövetség választott népe ugyanis,

amely ezer éve inkognitóban viseli választottságának terhét, a zsidóságtól eltérően nem egyszerűen saját választottságát köteles érvényesíteni, hanem minden, létét Istennel egybekapcsoló nép választottságát, létének a személyes és a világon túli isteni igazságban gyökeresét elismertetni.

A II. Vatikáni zsinat kiemelte, hogy az egyház lényegét tekintve nem a hierarchia vezette intézmény, szerepe nem a tanításban, a dogmák őrzésében merül ki, hanem az egyház Isten vándorló népe, az igazságot megtapasztaló és érvényesítéséről gondoskodó emberek sugallatos életközössége. Nekünk, magyaroknak, akik számára a haza szeretete, a nemzethez tartozás igazában kezdettől fogva nem elsősorban etnikai, gazdasági, politikai, hanem vallási kérdés (amint azt a kultúránk jelenségeit európai horizonton vizsgáló Eötvös József Petőfi Sándor költészete kapcsán megállapította), s akik éppen ezért a pozitív megoldásokat igénylő újkorban nemzetünk egységét és függetlenségét nem tudtuk teljes értékűen biztosítani, az egyház ilyen meghatározása annak a néppel, a nemzettel való azonosítását, valamint a keresztény nemzetnek Isten választott népévé nyilvánítását jelenti. Igaz, hogy már a nemzeti egyházat kialakító protestantizmus is összekapcsolta az egyházat és a nemzetet, de akkor ennek a kapcsolatnak, a nemzeti egyház kialakításának az egyetemes egyházból való kiszakadás volt az ára. A protestánsok ugyanis az újkor hajnalán pozitívan szervezték meg a nemzetet, esetükben nem volt szó arról, hogy egyben vallási közösséggé emelték, választott néppé nyilvánították volna. Úgy tűnik, hogy a népek, a nemzetnek a gondolkodásunkat átható világias, liberális – gazdasági, etnikai, társadalmi, politikai – felfogása az akadályja annak, hogy a zsinat egyházfelfogása hatását kibontakoztassa, és Isten vándorló népe kilépjen a kiüresedett, a szerepüket betöltött, már senki által nem igazán erőltetett intézmények, illetve formulák szorításából.

A tizenkilencedik századi polgári berendezkedés széthullását követően a modern tömegtársadalomban egymástól elszakítottan mind a nemzet, mind az egyház a bénultság állapotában van, egyik sem képes betölteni rendeltetését. A pozitív világias feladatra összpontosító liberális nemzetfelfogás értelmében a fogyasztói társadalomban a nemzeti törekvés fölöslegesnek tűnik, hiszen a globális, illetve regionális szinten, azaz az egykori nemzetállam fölötti és alatti dimenziókban szerveződő termelés a hagyományosan nemzetinek tekintett feladatok ellátását magára veszi. Az egyház viszont, ha a hierarchia és az intézmény politikai szerepvállalásától eltekintünk, a nemzettől, a fogyasztásra beállított társadalomtól elszakíttóságában merő absztrakciónak, idejétmúlt platonista képzetnek minősül. A nemzet akkor érez rá sugallatos életközösség voltára, ha létét fölkent királyok híján is Istentől valónak tudja, és a népföltség formális jogi elvén túllépve, magában az alkotóerő forrását, az emberi létezés egyik biztosítékát tiszteli. Az egyház pedig akkor tölti be rendeltetését, ha az embereket nemcsak a hitben megtartandó, az ő gondjaira bízott bárányoknak, hanem a Szentlélek ereje révén az Isten országán munkálkodó közösség felelős tényezőinek is tekinti.

A hit hegyeket mozgató erejéről és a pogány antik társadalom kegyetlenségéről sok megrendítő igazságot lehet gondolni vagy mondani, de tudnunk kell, hogy a kereszténységet elterjeszteni, majd államvallássá tenni csak a római birodalomban lehetett, ugyanez Dzsizisz kán vagy Tamerlán birodalmában nem sikerült volna. A teremtés "jóságát", emberhez szabott rendjét fölismerő görög filozófia és a társadalom "jóvá" tételéhez, az emberi boldogulás alkalmas terepévé alakításához eszközt kínáló római jog hiányában a Szentírás igazságait a világban nemigen vagy egyáltalán nem lehetett volna értelmezni, vagyis az üdvtörténet az európai kultúra közegéből kiszakítottan az evangélium ismeretében is megakadt volna. A nélkülözhetetlen eszközök igénybe vétele viszont azzal járt, hogy

a vallási gondolkodás az antik világ polgárához, az individuumhoz igazodott, és nem közvetlenül az igazságot megtapasztaló személyre, az egyház tagjára szabott lett. Mivel pedig az antik társadalom minden erenye ellenére sem volt Isten választott népével, a sugallatos életközösséggel azonosítható, hanem a császári birodalom hivatali, gazdasági, jogi szerkezetét jelentette, az egyházi közösség a kereszténység államvallássá válása ellenére is Krisztus misztikus testévé misztifikálódott, vagyis a nemzet és az egyház megfelelése, a keresztény nemzet választott néppé válása akkor nem következett be. Amikor ma nemzet és egyház egybekapcsolásának időszerűségéről beszélünk, akkor egy kétezer éves fejlődés eredményeképpen látjuk a személy tapasztalatát közvetlenül megszólaltathatónak, és bízunk abban, hogy az emberi létezés szellemi alapja a birodalom védelme, illetve a szellemi megnyilatkozásokat korlátozó, elidegenítő hatása nélkül biztosítható.

A birodalom emléketét őrzi a nemzeteket egybefogó egyházi szervezet, de szerepét mindenekelőtt a tengerentúli puritán állam, a két világháborút meg a hidegháborút eldöntő Amerikai Egyesült Államok tölti be. Erre Amerikát az teszi képessé, hogy az egyház mint sugallatos életközösség kialakításáról lemondva, a társadalmat kizárólag a hagyományt buzgón őrző, a Szentírást elkülönülten értelmező és a jónak a gonosszal szembeni védelmében odaadón részt vállaló individuumok közösségének tekinti. A spirituális tájékozódásnak ez a korlátozása kétségtelenül a gondolkodás utópizmusához vezet, amennyiben a civilizáció kozmoszána peremére szorított gonoszság mint káosz elleni elszánt küzdelmet – a személyes szellemi erőfeszítésről és az igazság közvetlen megmutatkozásáról lemondva, azaz az ész véges rendteremtő képességére hagyatkozva – a történelem végévé hajlamos nyilvánítani. Elismerendő azonban, hogy a keresztény kultúra hagyományos, történelmi rendjének megingását követően a szellemellenesség fenyegető rohamaival szembeni védelmet a szellemileg egyoldalúan tájékozódó és az üdvtörténetről utópikus képet kialakító puritán társadalom biztosítja.

Az egyház és a nemzet szerepének egybekapcsolása híján, a keresztény nemzet választott néppé emelése előtt egyelőre nélkülözhetetlen a keresztény közösségnek a világba transzcendálódott gonosszal szembeni védelme, a birodalmi szerep ellátása. A sugallatos életközösség, az egyház tulajdonképpeni feladata azonban nem ez, hanem a gonosz metafizikai kísértésével szembeni ellenállás, a személyes és a világon túli igazság megváltó erejének való föltétlen önátadás, annak elkerülése, hogy a világ újabb bűnökkel fertőződjék. Az európai földrésznek a spirituális feladatok egészét a gondolkodás, az alkotás folyamatába bevonó kultúrái, a tizenkilencedik–huszadik század fordulóján apokaliptikus helyzetet teremtve, azért kerültek válságba, mert a történelmi megosztottság állapotában többé nem lehetett a szellemi tér, az ontológiai kérdések újragondolása nélkül a kettős feladatnak egyszerre megfelelni. Ennek híján a földrész keleti felén a német és az orosz kultúra, amelyre (mindenekelőtt Goethe és Tolsztoj korában) a személyes szellemi erőfeszítés legnagyobb mértéke jutott, Krisztus követőjeként, az igazság megváltó erejének való önátadás szellemében a világba transzcendálódott gonoszságnak magát kiszolgáltatta, birodalomalkotó képességét feláldozni kényszerült. A földrész nyugati fele pedig, amely ugyanezen okból nem akart a puritán Amerika módjára lemondani az igazságtapasztalás intellektuális megvilágításának a szellemi élet elevenségét biztosítani hivatott igényéről, és vonakodott minden erejét a gonoszság ellen fordítani, azzal fizetett, hogy nem tudta a Keleten elszabaduló gonosz erőket megfékezni. Aki a diktatúrát a maga erejéből megtörni nem tudó Európát vagy a rémének magát kiszolgáltató Kelet-Európát a tragikus megrendülés helyett kioktató éllel hibáztatja, vagyis a fényt nem, csak a kigyúlása pillanatában fölsejlő árnyékot látja, az

nem érti az emberi létezés a személyes, a világon túli igazságban gyökerezését, és szándékától függetlenül gonosz célok eszközévé válik.

A Szovjetunió széthullását, a hidegháború megnyerését követően Amerika a birodalmi szerepvállalástól minden bizonnyal visszavonul, és a hagyományos izolációs magatartást követi, ha kizárólag saját történelmi reflexeire hallgat. A demokrácia vallását valló, a polgárok hajthatatlan jogi igazságkeresésének mindenhatóságában utópikusan bízó puritán beállítottságot nem hatotta volna meg az az érvelés, hogy Kelet-Európában nem rendszerváltozás, csupán módszerváltás történt, vagyis a neosztálinista bürokraták helyére a náluk intelligensebb anarchisták (a bolsevik párttörténet nyelvén a trockisták) léptek, és a kommunizmus bukásának látványosan előadott színjátékára, a világbéke, az egyetemes osztálybéke beköszöntésére hivatkozva, a dolgok irányítását még a polgári berendezkedésű Nyugat-Európában is a '68-as diáklázadások, a forradalmi brigádok résztvevői, szimpatizánsai vették kezükbe. Amerika saját tapasztalatából kiindulva, a maga feje szerint gondolkodva, sosem értette volna meg, mi a szellemi terrorizmus, hogyan lehet védtelen az a társadalom a gonoszossággal szemben, amely demokratikus intézményekkel rendelkezik. A zsidóság helyzetfölismerő, érdekérvényesítő képességére volt szükség, hogy a hidegháború megnyerése fölötti elégedettség a terrorizmus elleni háború megüzenésébe torkolljon, és Amerika – már nem egészen a maga kezdeményezésére, de azért szerepével szemmel láthatóan azonosulva – magát, valamint a világot a tanácsstalanság holtpontjáról kilendítse.

Európa keresztény birodalmainak megdőlését követően az addig védelmüket élvező zsidóság arra kényszerült, hogy a választott nép fennmaradása érdekében a keresztény egyházak és a puritán Amerika mellett maga is birodalmi szerepet vállaljon. A Szentföldön jórészt amerikai mintára szervezett bevándorló állam, Izrael mint a szorongatott helyzetben lévő zsidóság menedéke, amelyet a Szovjetunió Amerika csatlósának, az imperializmus ügynökének és az arab népek önrendelkezési jogát sértő tényezőnek minősített, az egyik szuperhatalomnak és összes szomszédjának fenyegetésével nézett szembe. Nem javult a helyzet a hidegháború lezárultával sem: egyfelől az arab országok nemzeti törekvései nem szabadultak meg az egykori harmadik világot átszövő diktatórikus, anarchista kényszerűségektől, másfelől Izrael sem tudta szilárd eltökéltsége, tiszteletre méltó kitartása közben magát a partner helyzetébe képzelni, és a szellemi-kulturális kibontakozás útját helyette is fölvezetni. Amerika, amely Európát magára hagyta volna, a katonai értelemben szorongatott helyzetben lévő Izraellel ugyanezt nem tehette meg, és ezáltal minden jel szerint a szovjet megszállás megszűnése után egységesülő Európa problémáinak kezelésébe is beleszólni kényszerül.

Ahelyett, hogy ezen a ponton az iszlám és a terrorizmus közötti különleges kapcsolatról értekeznénk, vagy a világvallások rendezetlen kérdéseinek, a kultúrák állítólagos szembenállásának taglalásába bocsátkoznánk, megfontolásra ajánljuk, vajon felbolydult világunkban a földkerekség mely sarkát nem mótélyezte meg a szellemellenes gonoszság, az anarchia, a terrorizmus egyik vagy másik formája. Igaz, a különbségek sem elhanyagolhatóak, és nem mindegy, hogy a terrorizmus állami szinten nyilvánul-e meg, vagy az állam elszánt harcot folytat ellene. Az egykori kalóz múlt vagy a harcias próféta kezdeményezte szent háborúk csak színezik, sajátos körülményeit adják a totális diktatúrák fertőző hatásának, annak a szellemellenes gonoszságnak, amely az alapjaiban megrendült európai kultúrából árad a világba. Az iszlám népek, mivel nem felszabadították magukat, hanem gyarmattartó uraik – a velük való bajlódásba beleunva – magukra hagyták őket, mit sem tudnak kezdeni azzal a liberális nemzetfelfogással, amely Európában szintén kiüresedett, és amelynek romantikus eszméit módjuk sem volt megismerni. Nem akarjuk lebecsülni a közel-

keleti helyzet súlyosságát, de mondjuk Kelet-Közép-Európa partizánnépei, amelyek a kommunista diktatúrát még a szovjet fensőbbiség elszenvedése közben is nemzeti jelleggel működtették, s amelyek máig nem sok jelét adják, hogy az embertelenség szívvel-lélekkel vállalását megbánták volna, vajon annyira különböznek az Izraelt fenyegető palesztin és egyéb terroristáktól? Csak azért nem lönek, mert földrajzilag a szellemi terroristák által hangolt és irányított Európában élnek, és már meggyőződtek arról, hogy céljaik eléréséhez a kifinomult európai gondolkodás a testre kötözött robbanó tölteteknél hatékonyabb eszközöket kínál.

Amikor a szeptember 11-i terrortámadást követően az Izrael állami léte mellett magát elkötelező Amerika az államilag nem azonosítható támadónak a háborút megüzente, a nyílt diktatúrát feladó, de az intellektuális terrort annál következetesebben alkalmazó, a demokrácia eszméjét megcsúfoló egykori nómenklatúra és nyugat-európai újbaldali meg sztálinista elvtársai új helyzetbe kerültek. Egyszerre láthatóvá vált, hogyan ér majd véget az a hideg polgárháború, amely Európa keleti felében a demokratikus kulisszák között vagy mögött folyik, amellyel szemben a hidegháborút végigharcoló Amerika közömbösnek bizonyult, és amelyben a problémák iránti érzéketlenségével egykori ellenfeleinek, a mi terroristáinknak annyira kedvezett, hogy ez a küzdelem a polgári megújulást óhajtó jobboldal szempontjából vesztesre állt. Az ószövetség választott népének, Izraelnek, vagyis Isten népének az a meggyőződése, hogy ha ő elvész, oda az egész emberiség, az élet tényévé tette az emberlét ontológiai, szellemi megalapozottságának ismert, de szinte mindenki által unottan kikerült vagy félrelökött tételét. Egyik pillanatról a másikra érthetővé vált, miért komolyan veendő és megengedhetetlen a hazugságot világrenddé emelő szellemi terrorizmus, hiszen a szellemellenesség méhelye nem a diktatúra intézményeiben, hanem a gonosz szellem szabad garázdálkodásában rejlik, és erejét a mi bűnös engedékenyságunkból vagy még kevésbé megbocsátható együttműködésünkől meríti. Ha viszont a dolgok így állnak, akkor még trockista vagy KGB-s háttéralkura sem volt szükség ahhoz, hogy a jobboldalt eleve diktatórikusnak, a baloldalt pedig a demokrácia bajnokának feltüntető és a demokratikus kibontakozást megbénító kettős mércének a rendszerváltozás utáni alkalmazása általanossá váljon. A létfeljuttató liberális gondolkodás gyökértelensége vezet oda, hogy az egykori maoista újbaldali demokratikus szerepvállalását mindenki hitelesnek találja, akiknek meg az egykori apparatcsikok a hatalmat átengedték, mintegy a demokratikus közvélemény nevében teljes meggyőződéssel állíthatják, hogy a sajnos balul kiütközött kommunizmus jót akart, a baloldali diktatúra a demokrácia előtornáca.

A liberális demokrácia-felfogás, amely szerint, mint az emberi jogok nyilatkozata tanúsítja, csak az individuum Istentől való, a nép pedig nem több, mint a polgárok matematikai összege, tehát a nemzet egységét kizárólag a polgárok hazafias érzelme, önkéntes jóakarata biztosítja, mára kimerítette lehetőségeit. Ha a nemzet, a nép nem tekinti magát mint sugallatos életközösséget Istentől valónak, és a nemzet egészét olyan szellemi erő forrásának, amellyel a különállásukban vett egyének nem rendelkeznek, akkor csak két rossz között választhatunk. Vagy az történik, ami az európai birodalmak esetében már bekövetkezett, hogy a polgárok matematikai összege, a társadalom anyagi-fizikai erejével elsodorni igyekszik a többi népet, vagy az ellentétes, bár sajnos az előbbi nem kizáró véget áll elő, hogy a társadalom, a nemzet a kulturális kötődéseiket elvesztő egyének értelmetlen anarchista törekvéseinek szabad terepévé válik. Ha a kérdést nem egészen végiggondolva, a liberalizmus a demokráciát a szabadságra alapította, itt az ideje, hogy a szabadság elve fölé – anélkül hogy érvényét kétségbe vonnánk – a személyes, az isteni igazságot emeljük, amelynek az egyén létbe ágyazottságáról gondoskodó és a szabadság lehetőségét

megadó nép vagy nemzet a forrása. Nem tekintjük véletlennek, hogy a liberális demokrácia legkövetkezetesebb, legnagyobb teljesítményű változatát, az Amerikai Egyesült Államokat és az öszövetési választott nép államát, Izraelt a történelem viharos szele egymás oldalára sodorta. Az alkalmi szövetségen, segítségnyújtáson túl e találkozás kultúrtörténeti értelme az lehet, hogy az anarchizmus gonoszságától megrendült Amerika, történelmi tapasztalatain túllépve, megérti saját népének választottságát, Izrael viszont a remélhetőleg kedvező irányban változó szellemi környezetben tekintetbe veszi, hogy létkérdései nem csupán az Istennel kötött szövetség értelmében, hanem a maga választottságát előbb-utóbb ugyancsak fölismerő és vállaló többi nép körében, velük együttműködve oldódnak meg.

A Washington–Jeruzsálem tengely létrejöttével bizonyára összefügg, hogy az európai nemzetközösség spirituális vonatkozása – az előzmények ismeretében mondhatni váratlanul – szóba került. Miután az utóbbi időben az európaiak Amerikát sorozatosan agresszióval vádolják, Izrael viszont egyre több európai társadalmat bélyegez meg antiszemitizmussal, fölmerül a kérdés, mi Európa egységesülésének és különállásának szellemi alapja. Aligha vállalható a trockizmussal és maoizmussal kacérkodó, a kettős mércét alkalmazó, a hidegháborút lezáró módszerváltást és az azt követő hideg polgárháborút, az szellemi terrorizmust a történelem végének felfogó liberalizmus hitvallásának meghirdetése, hiszen a liberális görcsösen ragaszkodik a manipulációs játékkeret biztosító "ideológiamentesség" jelszávához. De ugyancsak elképzelhetetlen a Washington–Jeruzsálem tengellyel egy Bruxelles–Vatikán tengely szembeállítás. Európa és a népek javát szolgálja, ha az Európai Unió kimondja, hogy az emberi világot, a szépnépet, a jónépet és az igazságnak a világbeli érvényesülését Istentől eredezteti. Ha azonban elfeledkezve arról, hogy nem a tizenkilencedik, hanem a huszonegyedik században vagyunk, megengedi, hogy a szépet, a jót, az igazat jámbor, nemes lelkű ateisták máshonnan is eredeztethetik, akkor jobb lenne, ha az egyház, a népek, a nemzetek megvilágosodására türelmesen várva, kívül maradna az egyelőre még mindig pogány világon, és nem adná áldását az ilyen engedékeny formulákra, illetve az azokat elfogadó intézményekre. A csaknem egy évszázada amerikai gyámság alatt álló Európa önállósodása kívánatos, és ez végeredményben a protektori szerephez belefáradt Amerikának sincs ellenére. Ha azonban Európa rózsaszín lobogó alatt, a kommunista békeharc örököséként, Oroszországgal és Kínával szövetségben önállósul, az azt jelenti, hogy sajnálatos módon még nem ért meg ügyei intézésére.

A birodalomalkotásba belebukott Európa számára a kibontakozás útját eltorlaszoló ballépés volna, ha a liberalizmus csődjé láttán Amerikával versenyre kelve megújítaná birodalmi törekvéseit. Téved, aki azt gondolja, hogy a földrész nemzeteinek gazdasági, katonai, pénzügyi egyesülése szabad kezét adna neki, mert úgymond a nemzetállami törekvések talajtalanná válásával a népek szembekerülésétől nem kell tartani. A birodalommal nem az a baj, hogy zavaros érzelmi motívumok vállalásával megsérti az ésszerű érdekérvényesítés elvét, hanem hogy könnyen manipulálható racionalizmusa túlságosan e világból való, vagyis a zsarnokság és a káosz borzalmát idéző, illetve mesterségesen gerjesztő. Európa számára az a megoldás, ha a gazdasági, katonai, jogi, stb. együttműködést összehangoló unió fölött a nemzeteket mint sugallatos életközösségeket ismeri el Isten nem e világból való országa letéteményesének, és kizárja, hogy a kialakuló gazdasági-politikai kolosszus szuperállammá, a szellem életének kifejtésében korlátozott népek börtönévé váljon. A keresztény egyházak akkor töltik be rendeltetésüket, ha létező birodalmi eszközeiket (értsd: intézményes hatalmukat) mozgósítva, a birodalmi szerep történelmi kiüresedését megtagasztalva, e folyamat élére állnak. Arra pedig a platonizmustól érintetlen szentfráisi ortodoxia, a zsidóság szerepvállalása int, hogy Isten nem e világból való országát a földön kell



megvalósítani. Egyébként a platonista képzetekbe szédülő kereszténység – ahogy a mi Vitéz Jánosunk fiatalabb kortársa, a török hódítás, vagyis a szellemellenesség térnyerése elleni küzdelem lelkes híve, Erasmus ironikusan mondta – a balgák vallásává, vagy ahogy később Nietzsche keményebben fogalmazott: a gyengék és a sértettek rabszolgázadásává torzul.

A magyar hazafi, aki a keresztény egyetemességnek a szellem elevenségét kifejezni csak korlátozottan képes platonikus kifejtése miatt magára marad, és nemzetét, a választottság terhét cipelő sugallatos életközösséget elkeseredetten védelmezi, magát önironikusan pogánynak, Góg és Magóg fiának nevezi. Mit is tehetne annak a szemléletnek az ellenében, amely – mint Herczeg Ferenc *Bizánc*-ban a hazafias áldozat értelmét kétségbe vonó és közvetve a török hódítót igazoló pátriárka – nem képes a kiüresedő birodalmi szerep mögött a sugallatos életközösség történelmi értelemteljesítő szerepét fölfedezni, és Krisztus túlviláginak tekintett örök országához képest a nemzetet mulandónak, szellemileg jelentéktelennek, a tenger hullámaihoz hasonlóknak tekinti? Bízunk benne, hogy a keresztény ortodoxiával szemben a nyugati fejlődést képviselő Róma, amely a személyes, a mindenható Istennek magát elkötelező nemzet halhatatlanságát kezdettől fogva elismeri, megtanul a nép választottságával számolni, és nem fog, a tömegtársadalom barbár nyomásának engedve, Bizánc sorsára jutni. Nincs kétségünk afelől, hogy a magyar nemzetfelfogás, amely a haza mellett rendületlenül kiáll, és a sugallatos életközösséghez tartozást a birodalmi törekvések, illetve az intellektuális formulák elé helyezi, megfelel az evangélium szellemének, a keresztény hitnek. E felfogás annak ellenére hiteles, hogy elismertetésének föltételei ezer éven át hiányoztak, és legkiválóbb képviselőit az – igazság személyességéről, valamint világon túliságáról megfélemlítő, de költőinket: Petőfit, Adyt, József Attilát a szellemellenes kisajátítással szemben védelmező – konzervatív gondolkodás egzaltáltnak nevezi. Érdemes észrevennünk, hogy napjainkban önmagunk pogánnyá stilizálásának kényszere szűnőben van, hiszen a világ szembesül a nép választottá válásának feladatával. Tehát aki a választottság tapasztalatának kifejezéséhez föltétlenül ragaszkodik, nem egzaltált, hanem sugallatos.

Európa katolikus és protestáns nemzetei szellemileg, társadalmilag készen állnak a választott néppé válásra. Ha a mára időszerűvé vált szellemi megújulás lehetővé teszi, hogy a személyes szellemi megnyilatkozást tagadó tömegtársadalom többé ne akadályozza e nemzetek sugallatos életközösségének kinyilvánítását, már a birodalom védelmét sem igénylik. A Bizánc mint második Róma örököseként magát harmadik Rómának tekintő egykori cári birodalom viszont – mint az újkor hajnalán Bizánc – bukása óta nem képes a sugallatos életközösség, a nemzet történelmi értelemteljesítő szerepét magában fölfedezni. Ráadásul a görögségtől eltérően falusi-paraszti beállítottságú orosz társadalomban a sugallatos életközösség kinyilvánítására képtelenség nem az állami lét feladását, az idegen hódítás elfogadását, hanem valami annál rosszabbat is: a birodalomnak a szellemellenes gonoszság általi kisajátítását, a társadalomnak e gonoszszággal fertőződését vonta maga után. Ezt fölismerve helyezkedett Tolsztoj – a bizalmat a gonosznak behódoló államtól, egyházi szervezettől megvonva – az úgynevezett keresztény anarchizmus álláspontjára, és kényszerült a sugallatos életközösség, a nemzet elevensége híján elvont moralizálásra. Ez magyarázza, hogy a nemzeti önazonosságát kereső orosz társadalom a gonosz birodalmának megtörése után is birodalmi álmokat kerget, és a gonoszság által ugyancsak kisajátított német birodalom lakóitól eltérően nem képes a társadalom polgári rendjét megszilárdítani, nem tud kilépni a bolsevik diktatúra ájulatából. Így állt elő az a megrendítő helyzet, hogy az orosz társadalom, amely az újkor személyes szellemi teljesítményét bekoronázva, a 19.

században a létfelejtő európai gondolkodást a jóság és a szeretet megváltó erejére emlékeztette, a birodalom intézményeinek formális fölszámolása után is az anarchia, a diktatúra gonoszságát árasztja a világra. A sugallatos életközösség érvényesítésének képessége a huszadik század elején birodalmi szerepbe került amerikai társadalomban szintén hiányzik. Kibontakozását azonban az oroszoktól eltérően nem a birodalmi szerepvállalás, hanem a személyes szellemi megnyilatkozást korlátozó puritán beállítottság akadályozza, amely eredetileg a nemzetet arra ösztönözte, hogy óvakodjék a világpolitika színpadára lépni. Ezért esetében a birodalmi feladatvállalásba belebukás nem föltétele a nemzetté válás befejezésének, viszont a személyes szellemi tájékozódás korlátozása egy idő után nála is a birodalmi szerepbetöltés zavaraihoz vezethet. Nem beszélhetünk a sugallatos életközösség értelmében vett nemzetről annak az Izraelnek az esetében sem, amely a nemzeti létét kétezer éve feladó zsidóság állama, és országát bizonyos mértékig amerikai mintára rendezte be. Pedig ezt az államot a nemzetté válás igénye hozta létre: hiszen míg a különállását az ókori római birodalomban feladó zsidóságot az a sejtés vezette, hogy Isten a világban van, a legújabb korban az államalapításra az az apokaliptikus tapasztalat készítette, hogy Isten elhagyta a világot, tehát keresnie ismét a választott népen belül kell. De ahogy a nemzeti lét egykori feladása, Isten világbeli munkálkodásának közvetett elismerése nem jelentette a Tóra megtagadását, a nemzetállam határai közé zárkózás és bizonyos birodalmi funkciók ellátása sem jelentheti annak az egyetemességnek a megtagadását, amelyet a zsidóság már a római birodalomban elismert. Nemzeti létét, sugallatos életközösség voltát Izrael akkor nyilvánítja ki, ha az ószövetség népének választottságát elismerő világban módja nyílik a birodalmi szerepről lemondani, és saját választottsága mellett a többi nép választottságát is elismerni.

A világ rendjéről, a nemzeti lét folytonosságának a szellemellenes gonoszsággal szembeni fenntartásáról a birodalmi szerepbetöltés gondoskodik. A konfliktusok ellenére hamis az az elképzelés, amely a birodalmi szerepet vállaló országokban látja az ilyennel nem rendelkező vagy róla lemondó nemzetek virágzásának legfőbb akadályát. Hiszen a birodalmi feladatvállalás leginkább az illető társadalomban korlátozhatja a személyes szellemi tapasztalat kifejezésének képességét, a sugallatos életközösséggént működés lehetőségét, és így az egyoldalúan fejlődő társadalom könnyen világpolitikai föllépésének foglyává válik. Mint láttuk, a cári birodalom esetében ez az egyoldalúság a személyes szellemi tájékozódásnak a világbeli gonoszság elleni védekezés fölébe kerekedését jelentette, az amerikaiaknál pedig a gonoszság elleni védekezés előtérbe kerülése ment a személyes szellemi tájékozódás rovására. Mivel mind az orosz kultúra szellemi teljesítménye, mind Amerika birodalmi szerepe az értelemteljesülés nélkülözhetetlen tényezője, annyira komolytalan a puritán Amerikát a személyes szellemi törekvések korlátozása miatt bírálni, mint az oroszok (és a németek) kiemelkedő szellemi tájékozódásában a diktatúra előidézőjét látni. Csak az lenne nagyobb ostobaság, ha a zsidóság a keresztény nemzeteket azzal vádolná meg, hogy üdvtörténeti erőfeszítésük bajba sodorja a világot, a keresztények viszont a zsidókban látnák a történelmi beteljesülés halasztódásának legfőbb okozóját. A birodalmi gyámkodást megelégedő nemzetek akkor járnak el okosan, ha az értelmetlen politikai, gazdasági, katonai versengés, illetve a birodalom tekintélyének anarchistákra emlékeztető lejárata, vagyis a gonoszság elszabadításának értelmetlen kockázata helyett az egyetemes nemzeti megújulás módzatait keresik. Feladatuk az, hogy a birodalmi szerepet betöltő (vagy az abba belerokkant) nemzeteket sugallatos életközösségük kibontakoztatásához segítsék, és a szuverén döntéseik körét meghaladó szereptől őket megszabadítsák.

A gonoszság féken tartása érdekében létrehozott birodalomnak a gonosz általi kisajátíthatóságát az magyarázza, hogy gonosz trükkök, hazug manipuláció által a föld porában megrekedő létezés megemelése, az isteni igazság felé törekvés jegyében fogant szellem is kisajátítható. Bár a gonoszság nem más, mint az isteni igazságtól elszakadt, földhözragadt emberi létezés, ereje paradox módon mégis a szellemi energia kisajátítása révén hatványozható. Az emberi létet fenyegetve kozmikus, univerzális méreteket azért ölt, mert az igájába fogott szellem is a gonosz szellemellenes indulatokat szolgálja. A birodalom pedig gonosszá akkor válik, ha a leigázott szellem Prospero varázspálcáját a tompa, formátlan Kaliban markába nyomja, illetve – a shakespeare-i allegóriát elhagyva – ha az elmélet behatol a tömegekbe, és anyagi erővé válik. Személyes szellemi teljesítmény és birodalmi szerepvállalás híján nincs értelemteljesülés, képtelen csodavárás az üdvtörténetet nélkülük elképzelni. De önmagában sem a szellem, sem a birodalom nem üdvözít, ezért kisajátíthatóságuk láttán sem kell kétségbe esni. Az emberi nemnek a sugallatos életközösségben megnyilvánuló egysége, a nép választottsága éppen a szellemi és a birodalmi teljesítőképesség határainak megtapasztalása, azaz bálványozása veszélyének elhárulása nyomán teljesül.

Az ökkumenizmus akkor mozdulhat el holtpontról, ha a vallási gondolkodás a szekularizáció csődjét belátva, a világi és egyházi tájékozódás meghasadságát elutasítva, a dogmatikus formulák meddő egyeztetése és a politikai érdekek közötti egyensúlyozás helyett a szellem élete, a sugallatos életközösség felé fordul. Ha a klérus e szellemi mozgalom élére áll, bebizonyíthatja: nem csupán intézményes hatalmát, közéleti befolyását értékeli, vagyis nem azért adta meg a szellemi tájékozódás elapadása idején a vallási gondolkodás szabadságát, mert már maga sem hisz azoknak a vitáknak a jelentőségében, amelyek egykor végtelen szenvedélyeket keltettek. Micsoda felüdülés lehet a tömegember szellemi nihilizmusába és nacionalista hisztériáiba, illetve a filozemitizmus és antisemitizmus cinikus játékaiba befáradt világ számára, ha feltárul előtte a sugallatos életközösségek történelmi összjátéka és az isteni igazságban találkozása. Péter utódai meggyőzhetik a világot szellemi elsőségükről, ha a birodalmi gondolkodásban megrekedő ortodox egyház helyett elsőként ők tárják fel a keresztény ortodoxia képviselőjét vállaló orosz nép megrendítő szellemi problémáit. A katolikus egyház mutathatja meg a puritán közösségeknek is az egyház kebelére visszatérés útját, és segítheti Amerikát birodalmi szerepvállalásának sikeres befejezéséhez. De keresztény-zsidó viszonylatban a megoldást szintén a zsidóság üdvtörténeti szerepének belátása hozza. Az egyháznak a kommunizmus szellemi pusztításával szembeni eddigi tehetetlensége e folyamat eredményeként oldódhat.

Ami a Kárpát-medence népeit illeti, a nemzeti önrendelkezés jogát tőlük, mint a földrész vagy a világ egyetlen más népétől, senki nem vonhatja meg. Jogukat történelmi hivatkozásokkal mi, magyarok sem korlátozhatjuk, erre egyébként sincsenek eszközeink, de a helyzetek, a lehetőségek jövőbeli alakulásától függetlenül, ezt nem is akarjuk. Föl kell őket arról világosítanunk, amivel maguktól valószínűleg sokáig nem szembesülnének, hogy etnikai, nyelvi másságuk ellenére és sajátos művelődési adottságaik mellett szellemi-kulturális téren a szónak egy sajátos értelmében ők is magyarok, hiszen a közös történelmi múlt okán más népektől különbözően velünk együtt a választottság tapasztalatát hordozzák, és ha megtagadják, gondolkodásukban és viselkedésükben tátonyó úr támad. (Így például szellemi-kulturális értelemben magyar a horvát nemzetiségű és műveltségű Vitéz János is, akit föltehetően éppen horvát kötődése – Szvatkó Pál szavával: indogermán magyarsága – segít az itáliai reneszánsz vívmányainak közvetítésében, illetve abban, hogy megnevezze a magyar kultúra megkülönböztető sajátosságát.) Egy idő után nekik maguknak kell e téren

bizonyos felismerésekhez eljutniuk, és azokból nélkülük nem körvonalazható következtetéseket levonniuk. Ha a nemzetet szellemi-kulturális tapasztalata teszi, és a nemzet léte Istentől való, önpusztítás, az emberiség elleni bűn ezt a tapasztalatot megtagadni, múltó divatokról, vélt vagy valós sérelmekről, alkalmi érdekekről, gonosz manipulációról vezettetve változtatni, illetve az efféle magatartást vagy eljárást a szabadságeszme diadalának feltüntetni. A komolyan tájékozódó, a problémákkal bátran szembenéző embert az úgynevezett rendszerváltás óta eltelt idő meggyőzte arról, hogy a szellemellenes gonoszság évszázados pusztítását nem sikerül megfékezni, amíg a szellemi terrorizmus ellenszelével dacolva, a szellemi alapok elismerése meg nem történik, a szellemi-kulturális építkezés föltétele a diktatúra démonának megfékezése érdekében meg nem teremthető.

Palesztina, a Közel-Kelet esetében nem csupán a közös hagyomány föllelésére és a szellemellenesség pusztító hatásával szembeni érvényesítésére van szükség, de az együttélés szellemi alapjainak kialakítása, az iszlámnak, az egyistenhit harmadik változatának a zsidó-keresztény hagyományon épülő világcivilizációba illeszkedése mégsem lehetetlen. Az iszlám világnak az európai jelenségek iránti fogékonyságát tanúsítja negatívan az anarchizmustól, a terrorizmustól fertőzöttsége is. A fundamentalizmus mint a Nyugat hatásai előli elzárkózás azért nem vezet az iszlám megerősödéséhez, mert e mélyről fakadó önkéntelen vonzódás ellenében hat. A terrorizmus nyugati kezdeményezésre történő megfékezését a szimpla rendcsinálás fölé emeli, hogy a Nyugat iránti érdeklődésnek értelmes irányt adva, segíthet az iszlám világ történelmi félresodródtságát megszüntetni. Erre valódi esély akkor nyílik, ha a most induló világpolitikai folyamatok a liberalizmus csődjéből való kilábaláshoz vezetnek, vagyis a Nyugat maga is megújul, és a globalizmus meg a nemzetállam alternatíváján túllépve, az anarchizmusba meg a diktatúrába fulladó liberális demokrácia helyett az iszlám hagyomány szellemi energiáinak mozgósítását, a nemzeti újjászületés lehetőségét kínálja. Az iszlám annak idején olyan despotikus berendezkedésű országokban hódított, ahol sem az antik kultúra, sem a kereszténység nem tudott igazán meggyökerezni, és a keresztény-zsidó üdvönt feladó emberek a mindenható Istennek való föltétlen, jámbor alávetettség mellett lemondtak az isteni igazság világbeli érvényesítéséről. Hagyományaik számbavétele mellett az ontológiai tájékozódását megújító Európa önvizsgálata ígéri számukra e történelmi kudarcélmény oldásának lehetőségét.

A terrorizmus elleni harc meghirdetésében, Washington és Jeruzsálem együttműködésében vallási és világi, szellemi és gyakorlati, emelkedetten személyes és szenvtelenül személytelen szempont egybefogása, az emberi világban ható tényezők ígéretes egybekapcsolása tapasztalható még akkor is, ha harmonikus kiegyenlítésükről egyelőre nincs szó. A választott nép, a zsidóság létkérdésének nyílt vállalása gondoskodik arról, hogy Amerika katonai vállalkozása ne a demokrácia ideologikus, utópikus vallásának jegyében álljon, ugyanakkor az amerikai gondolkodás pragmatizmusa megóv attól, hogy az iszlám ügyeibe avatkozás valamiféle keresztes háborúvá váljon. Izrael és Amerika közös föllépésében csupán az kifogásolható, hogy magyarázat nélkül hagyja a motívumoknak mind az érvényes liberális felfogás, mind a hagyomány felől nézve bizarr egybefogását. Mert valóban, mire jó, hova vezet, ha az Istenben hívő és a puskaport szárazon tartó Amerika támogatja a zsidóságnak a saját választottsága melletti tanúskodását? Erre a kérdésre a választ a liberalizmus csődje miatti bénultságából kilépő és a szellemi terrorizmus ellenszelét leküzdő Európa adhatja meg, ha a keresztény hagyomány teljes értékű képviselőjeként gondolkodásában érvényesíti az igazság megváltó erejének való föltétlen önátadás, a kultúrát megtermékenyítő szellemi alkotás elvét.

A keresztény kultúra magyarázó elvének alkalmazását más okból az indokolja, hogy a kereszténység paródiáját adó kommunizmus szellemellenes céljai érdekében már régóta visszaél vele. Az úgynevezett rendszerváltozás, a létező szocializmus önfölszámolása, a nómenklátúra hatalmának a demokratikus struktúrákba történő átmentése például ennek az elvnek a fonák alkalmazásával történt. A kommunizmus nem jobb a nemzeti szocializmusnál, miként azt apologetái, a mi álliberálisaink, szellemi terroristáink hirdetik, hanem a másikinál tartósabb és mélyebben ható károsodást okoz azért, hogy a nemzeti szocializmustól eltérően nem csupán az ószövetséget, de az újszövetséget is parodizálja. A második világháborúban a pragmatikus Nyugatnak nem azért a bolsevizmussal kellett a nemzeti szocializmus ellen szövetkeznie (és nem éppen ellenkező irányban tájékozódnia), mert ez kevésbé rossz annál, hanem mert a gonosz céljai érdekében nagyobb szellemi energiát mozgósító bolsevizmust a Nyugatnak akkor még nem sikerült volna legyőzni, illetve az istenek alkonyát játszó, magát az egész világ ellenében folytatott élethalálharc mámorába hajszoló, a látókörét mesterségesen leszűkítő és mesterségesen felfokozott tébolyában könnyebben lebírható nemzeti szocializmust nem is lehetett szövetségessé megnyerni. Chamberlain kísérlete azért bukott meg, és a két világháború közötti konzervatív magyar rendszer szembefordulása a Szovjetunióval azért vezetett politikai kudarchoz, mert hiányzott belőle az a szélesebb ontológiai tájékozódás, amit a Szovjetunió, Amerika meg a churchilli Nagy-Britannia szövetsége – igaz, nem eszméiben, de – pragmatikusan, a tettek nyelvén kifejezett. A Szovjetunió "haladó" voltára, és vele szemben a konzervatív, a hatékony politikai tájékozódásra nem képes Horthy-rendszer egyértelműen "reakciós", "ellenforradalmi", "fasiszta" jellegére vonatkozó, az antifasiszta front ideologikus konstrukcióit tükröző állítások pedig, mint azóta kiderült, alaptalanok voltak.

Akik a mai Európában az álliberálisizmus szellemi terrorját elszenvedve a totális diktatúra és az anarchizmus szellemellenes gonoszságával szembeszállnak, mint tisztességes emberek nem akarnak ellenfeleik eszközeivel élni, az őket körülvevő közegtől bezennyeződni. A baj az, hogy erre, ha meg nem bocsátható módon akarnák, sem lennének képesek, mert a liberális eszmekörbe feledkezésük miatt az általuk ellenőrzendő ontológiai teret, az apokaliptikus világunkban burjánzó gonoszság, bűn tényleges mélységét nem ismerik. Ellenfeleik szerint azért van így, mert nem elég nagy gazemberek, ugyanis a szellemi alvilág minden rendű és rangú lakója, mindenekelőtt természetesen a kommunisták szerint csak a hétp próbás bűnözők (amilyenek bizalmas körben viccből komolyan és nem kis büszkeséggel magukat tartják) igazodhatnak ki a lét végső kérdéseiben. Mindaddig sajnos így is van, amíg az embervilágban nem sikerül szilárd tájékozódási pontra találni. De mi van akkor, ha a szabadelvű európai társadalmakba való beolvadásának tévútját feladó zsidóság valóban Isten népe, és nem csupán egy a többi nép között? Mi van akkor, ha a zsidóság ragaszkodása Izraelhez nem csupán egy másik néppel, a palesztinnal való megütöztetése, hanem elsősorban a saját választottsága melletti tanúszkodás? És mi van akkor, ha a Közel- és Közép-Keleten háborúkat indító Amerika nem föltétlenül imperialista terjeszkedést folytat, hanem valódi történelmi szerepet betöltve, tényleg az ószövetség népének választottságát ismerteti el? Ha ilyen premisszákból kiindulva gondolkodunk, akkor tisztességünk megőrzése, az igazságnak elkötelezettségünk ellenére megnyílik előttünk az ontológiai tér, és anélkül hogy a talajt elvesztve a lábunk alól a fellegekben járnánk, értsd: pragmatikus életkérdéseinket szem elől tévesztenénk, azok kezelése a szellemi-kulturális tájékozódással, a nemzeti eszmélkedéssel, a történelmi emlékezéssel és a jövő távlatos rendezésével összeegyeztethető lesz.

Mivel az Amerika és Izrael által választott szerep Amerikára és Izraelre szabott, az európai nemzetek akkor járnak el helyesen, ha tartózkodnak a háborúba bekapcsolódástól. A tartózkodásból azonban nem következik, hogy a terrorizmusnak hadat üzenők igazát saját eljárásuk ideologikus alátámasztása érdekében el kellene hallgatniuk. Bár hatékony föllépés, tettek, birodalmi szerepvállalás híján a keresztény kultúra fejlődése megrekedt volna, kultúránk nem a tettvágytól hajtott emberek fáradhatatlanságán, hanem a szó kezdetben valóságán alapul. Európa feladata a jelen események kapcsán az, hogy az intellektuális terrorizmus állásait megtörve, adja vissza az igazmondás régi rangját, újítsa meg a kultúránkat megalapozó szó tisztaságát. E cél elérésének elvi föltétele, hogy az újkori gondolkodásnak az ész mindenhatóságát sugalló illúziójával leszámolva, magát az isteni (a személyes és a világon túli) igazság megváltó erejére bízva, közvetlenül belátható érdekei ellenében is vallja az igazságot, bár az igazság megvallása közben sem habozzon érvényesíteni érdekeit. A keresztény nemzetek azzal nyilvánítják ki választottságukat, érik el történelmi hivatásuknak megfelelően szellemi nagykorúságukat, ha e kettősséget vállalva képesek elkerülni a gondjaikra bízott igazság ideológiává züllesztését, illetve nyilvánvaló érdekeik hazug és fölösleges megideologizálását.

Izrael, a bizonyos mértékig amerikai típusú bevándorló állam, amely a zsidóság nemzeti létének elismertetése céljából a puritán Amerika támogatását élvezi, – anélkül, hogy tételesen meghirdetné – összekapcsolja a zsidó vallást a puritán hittel, a kereszténység egyszerűsített és a Tóra nézőpontjáról leginkább megközelíthető változatával. Kapcsolódik a zsidó eszkatológiához a puritán gondolkodás is, amikor utópikus demokrácia-hitétől eltérve a választott nép ügyének támogatása közben kiszakítja magát a liberalizmus bénító szorításából. Izrael és Amerika együttes világpolitikai föllépése a konzervativizmus megújulásának lehetőségét rejtí magában, amely mára a szellemileg kiüresedő és a fogyasztói tömegtársadalomban az anarchizmus közvetítőjévé váló liberalizmus ellenében kiszorul, vagy jobb híján populista kísérletekbe bocsátkozik. A Churchill kezdeményezte atlanti szövetség szerepét magára véve, a terrorizmus (anarchizmus) elleni szövetség biztosítja ma a célok tisztasága mellett az ontológiai tér átfogását, a történelmi föllépés hatékonyságát. A második világháborúhoz és a hidegháborúhoz képest azonban feszültséget okoz, hogy a nép választottságának az utópikus demokrácia-vallás helyébe kerülése és a bolsevik diktatúrának e szövetségből kimaradása nyomán az igazság tevőleges kifejezésén túl ma már nélkülözhetetlen a történelmi célnak a pragmatikus érdekérvényesítés szintje fölé emelkedő szellemi szellemi megszólaltatása is. Az intézményes keresztény- és zsidóüldözést folytató totális diktatúráknak sikeresen ellenálló kereszténydemokrácia azok megdőlését követően erőtlennek bizonyul, mert nem ismeri el a nép választottságát, és miközben a birodalmi gondolkodáshoz kötődése miatt kihívja maga ellen az anarchizmus támadását, kizárólag a fogyasztásba feledkező tömegember egyre lanyhuló támogatására hagyatkozik. Az konzervativizmus megújulását az hozza, ha vállalja, hogy közvetíti a terrorizmus elleni szövetség kezdeményezői számára a keresztény kultúra tényleges szellemi tartalmát, így őket történelmi szerepvállalásuk megfogalmazásához segíti, és ezáltal a vállalkozás kiteljesítéséhez maga is hozzájárul.

Számolnunk kell azzal, hogy a jelen helyzetben a liberális elvek érvényesülésének minden nehézsége szégyenletesnek számít. Annak ellenére így van ez, hogy közéletünk sajnálatos zavarait a diktatúra gonosz szelleméből táplálkozó szellemi terrorizmusnak e világképen belül kivédhetetlen nyomása gerjeszti. Aki azonban nemzeti létünk kérdéseivel azonosulni képes, és érti az emberiségnek a liberális világkép kiüresedése nyomán előállt mai állapotát, beláthatja, hogy a magyarság alkalmazkodási képességét nem pusztán a tanu-

lékonyság hiánya, hanem a választottság történelmi tapasztalata, illetve polgárosultságunknak ezzel összefüggő fogyatékosága akadályozza. Nemzetünk 1956-ban e tapasztalatától vezetettve kelt fel a létét, kereszténységét, polgári rendjét megtámadó kommunista diktatúra ellen. Közvéleményünk máig nem dolgozta fel azt a csalódását, hogy a fölkeléssel együttérző szabad világ szenvtelen mérlegelések alapján e küzdelmet a beözönlő szovjet erők által vérbe fojtani engedte. A hazafias érzés személyes vallási jellege akadályozza gondolkodásunkat a személytelen politikai realitások tudomásul vételében, tapasztalatisága miatt pedig e vallási élményt eddig nem sikerült a világgal elismertetni. A nemzet méltánytalanságként éli meg, hogy Amerika, amely Izrael mellett mindig kiáll, érte szinte minden áldozatra kész, irántunk nem tanúsít különösebb érdeklődést. Máig nem értettük meg, hogy a hidegháború éveiben a nagyhatalmi politika szenvtelen gyakorlatias szabályai szerint eljáró és az 1956-os felkelésben csupán egy nép demokrácia iránti igényét érzékelő Amerika az akkori események kapcsán az általa követett elvhez tartotta magát. Egyelőre nem ismertük fel azt sem, hogy ma viszont, amikor a terrorizmus ellen háborút indító Amerika új, spirituális elvet követ, immár jó eséllyel számíthatunk arra, azt ránk is alkalmazza. Annál inkább, mert Amerika vállalkozásának sikere ugyancsak azt kívánja, hogy a föllépésében érvényesülő és a világban nem kis megütközést kiváltó új elv minél következetesebben, minél átfogóbban megvalósuljon.

Mind a magyarság, mind a világ jelen állapota a lehetőségét kimerített liberális világkép meghaladását, egy olyan ontológiai gondolkodás érvényesítését igényli, amely közvetlenül az emberlétet megalapozó személyes és világon túli igazságra támaszkodik. E világkép hivatott megoldani a kétévszázados liberális fejlődés eredményének, a jóléti demokráciának a fogyasztói tömegtársadalomban nélkülözhetetlen megerősítését, az idők során elvékonyodott szellemi-kulturális alapjának megújítását. Ez a föltétele annak, hogy a választottságuk tudatára ébredő és annak érvényesítését kezdeményező keresztény nemzetek fölismerjék a bibliai választott nép nemzetté szerveződésének a kultúrközösség szempontjából meghatározó történelmi jelentőségét. Ez a föltétele annak, hogy a világ egykori "kétpólusúságának" rossz emlékét elfelejtve, a diktatúra intézményei után eltávozzon tőlünk annak – az anarchizmusban, a szellemi terrorizmusban továbbélő – gonosz szelleme, azaz a kelet-európai rendszerváltás folyamatának lezárásaként a sztálinizmus után a trockizmus is megbukjon. Ez a föltétele annak, hogy Amerika és Izrael ne a világ ellenében – a közvéleményt filoszemitizmus és antiszemitizmus, illetve amerikapártiság és amerikaellenesség értelmetlen ellentétében megosztva – kényszerüljön történelmi szerepét betölteni, továbbá hogy Európa e vállalkozásban teljes értékű partnerré váljon. Ez a föltétele annak, hogy Amerika ne az antifasiszta koalíció idejétmúlt beidegződéseit követve, még mindig a kommunista utódpartokat tekintse természetes szövetségesének, és a nemzeti antikommunista erőkhöz ne fölösleges kockázati tényezőt lásson, illetve ez a föltétele annak, hogy ezek az erők világpolitikai szinten legyenek képesek az antikommunizmust és a nemzeti érdeket képviselni. Ez a föltétele annak is, hogy az anarchizmus fertőzésétől megtisztuló, a modern civilizáció rendszerébe teljes értékűen bekapcsolódó iszlám országok az egyistenhitű kultúrák közösségébe – nemzeti kultúrájuk kibontakoztatása jegyében – beilleszkedjenek..

## A KERESZTÉNY KULTÚRA CSALÁDKÉPÉRŐL

Bognár Ferenc

A Magyar Katolikus Püspöki Kar pásztorlevélben fordult 1999. végén "a hívekhez és minden jóakarátú emberhez" *A boldogabb családokért!* címmel. Szándékát célkitűzése egyértelművé teszi, hiszen egyházi szóhasználatban a "boldog" nem Nietzsche legelésző birkanyájának a boldogságára, vagyis az anyagi javakban és az érzelmek kielégülésében meglett "beteljesedésre" utal, hanem arra a boldogságra, amely személy voltunknak az örökkévalóságba állított rendjében, lelkünk halhatatlanságának a mi számunkra és más számára történő megtapasztalásában, testet öltésében, életünk értelmességének feltárulásában: Isten megismerésében, szeretetében, s az ezáltal bekövetkező üdvözülésben valósul meg.

A körlevél megadja a megszólítottak körét is, akik nem mások, mint a magyarországi hívek és az itteni jóakarátú emberek. Vagyis, akik életükben mindenek elé helyezik az Istent, tudva arról, hogy életük értelme, emberségük egyedül csak az igazságban bontakozhat ki, s ezt a valláshoz való ragaszkodásukban teljes értékűen kifejezésre juttatják, illetve a jószándékúak azok, akik szintén mindennél előbbrevalónak tartják önazonosságuk, halhatatlan lelkük megmutatkozását, életbeli realitását, felelősnek tekintik magukat az emberség életbeli érvényesüléséért, de az egyházhoz való intézményes tartozást nem vállalják.

A körlevél témája a házasság és a család - a közösségbe ágyazott ember elementáris kultúratiszteletének a megnyilvánulása -, olyan kérdések, amelyek mindenkit valamilyen módon érintenek.

A cím olvasása után kissé meglepő a körlevél pozíciója. A Magyar Katolikus Püspöki Kar fordul híveihez (illetve a jóakarátú emberekhez) - gondolhatnánk a jó pásztor felelősségével, Isten nevében, igazának szilárd tudatában, azaz teljes mértékben szabadon. Félnie nem kell semmitől, hiszen egyrészt a hívő ember - a jóakarátúval egyetemben - hogyan is értené félre az igazságról szóló beszédet, másrészt pedig az egyháznak már legalább tíz éve nem kell rettegnie a politikai üldözés rémálmától, a "bajuszos püspökök" háttérben levésétől.

Mégis, a körlevéllel kapcsolatban azt tapasztaljuk, mintha a püspöki kar - bár szavait övéihez intézi - kifelé fülelne, mintha kívülről, kívülláloktól várná mondataira a jóváhagyást: jól mondtam-e? Érthető-e kívül is a beszédem? Nem megbotránkoztató-e? Nem együgyűség, badarság-e, amit mondok? A megszólítottak körét látva a kívüllálokon a nem-hívőket, a nem-jóakarátúakat kell értenünk. Az önmagát így tudathasadásos állapotba hozó Magyar Katolikus Püspöki Kar közlendőjét eszerint önkéntesen - teljes mértékben indokolatlanul, ok és magyarázat nélkül - az Istent elutasítókkal, a gonoszokkal cenzúráztatja, magát saját akaratából azok fogságába veti.

Ezért a családról és házasságról felvázolt történeti áttekintésében precízység és tudományosság látszatát keltve pusztán formai momentumokat villant fel, áletimológiai fejtegetéseket folytat (család és háztartás viszonya), a tartalmi kérdéseket pedig következetesen elkerüli. Ahhoz, hogy ez ne így legyen, elkerülhetetlenül az Isten mindenek elé helyezésére volna szüksége, ki kellene mondania, hogy a házasság nem más, mint férfi és nő Istenben megvalósuló egysége, s így, Isten valóságából kellene magyaráznia mindezt. Ehelyett maradnak az Istent elutasító számára "érthető", a hívő számára viszont üres,



semmitmondó formai kérdések (a házasság felbonthatatlan, a család alapja stb.) s az ebből kifolyó képtelen, történelmietlen következtetések.

Istennek az életünkben, gondolkodásunkból való kihagyásának a következménye az lesz adott esetben, hogy a történelminek szánt háttér elveszíti, nélkülözi a történelemszemléletet, a tudományos igény, az "objektivitás" pedig a neki értelmet adó Isten nélkül teljesen kiüresedik.

Csupán féligazság, ezért történelmietlen, s degradáló a körlevél azon megállapítása, miszerint "a család évszázadokon keresztül afféle érdekszövetségként is működött (...), s e gyakorlati szempont mellett kisebb jelentőséget tulajdonítottak a leendő házastársak szabad személyes választásának és az érzelmeknek, a meghitt párkapcsolatoknak, sőt a gyermekek nevelésének is." (9.o.) Az óvatoskodó fogalmazás mögött az az immanens, liberális történelelfelfogás húzódik meg, miszerint a történelem nem más, mint individualizációs folyamat, amelynek betetőződése a nyárspolgári korszak - nem pedig üdvtörténet, az ember istenképességének kibontakozása, az igazság beteljesedésének, emberségünk megtestesülésének a fizikai-történeti időhöz rendelt, de attól lényegében független folyamata. Ezért számunkra a történelem nem üres, hol egymásnak ellentmondó, hol érdekes események sorát illusztráló könyv, hanem abban - az igazságban való érdekelttségünk mértékében - Krisztus valósága, emberségünk csodálatos megnyilvánulása mutatkozik meg még a látszólag bukott, tragikus helyzetekben is.

Történelmietlennek lennénk és ízléstelenségbe keverednénk, ha Szent István és Gizella házasságát például a "szabad választás" és "az érzelmek" oldaláról közelítenénk meg. Életkszövetségük Istenben levése a kornak megfelelően a kölcsönös elfogadásban realizálódik. Ezért is lehetett példaértékű az Egyház számára is a kultúrhagyományának magát alárendelő király és az azt elfogadó bajor hercegnő kapcsolata.

Istennek a gondolkodásból való kihagyása következtében ugyancsak áltörténelmi az a megállapítás, miszerint "a család szerepe a korábbi időkhöz képest megváltozott." (12.o.) Úgy véljük, a családnak mindig az volt a szerepe, hogy keretei között az adott kor igényeinek, a családtagok habitusának megfelelően elősegítse a személy kibontakozását. Eszerint a családot nem tekintjük a történelem áldozatának, amely elszennyezi a változásokat, hanem olyan szellemi erővel rendelkező, az Istenben élő közösségnek, amely képes az egyes korok vívmányait, a teremtett világ eszközeit uralma alá hajtani, vagyis a maga javára fordítani. Ezért nem érthetünk egyet a körlevélnek a babonáság felé hajló felfogásával, miszerint világunk fenyegetettsége - egy nukleáris katasztrófa lehetősége, a globális méreteket öltő környezetszennyezés, a kiterjedt bűncselekmények - mintegy elősegítheti a gondolkodás megváltozását. Világunk fenyegetett állapota következmény: annak a következménye, hogy gondolkodásunk előteréből elhagytuk a felelősség mozzanatát, Isten valóságát. Sajnálatos módon a körlevél is ezt teszi, és ezért jut tudományoskodó, közhelyszerű következtetésekre.

Csak az öncélú tudományoskodás igényeit elégíti ki a családnak az a statisztikai-szociológiai megközelítése, ami alapján a körlevél a gyermekes és gyermektelen családok anyagi helyzetét villantja fel. Kétségtelenül nem elhanyagolhatóak életünk anyagi vonatkozásai, de annak személytelen kezelése következtében - mint a családi élethez tartozó minden mozzanat - a körlevélben az öncélúvá, önálló életűvé válik: "1997-ben a gyermektelen háztartásokban az egy főre jutó havi nettó jövedelem 28.855,-Ft, három vagy több gyermek esetén ugyanez 19.497,-Ft volt." (15.o.) A számadatok egybevetése csak értelmetlen szembeállításokhoz vezet. Egyrészt azt sugallja, hogy adott feltételek mellett nem érdemes gyermeket vállalni, azaz jobb feladni kultúratízstetletünk legelementárisabb

megnyilvánulását, a családalapítást, másrészt megengedhetetlenül áldozathozatalnak tünteti fel - nem pedig magától értetődő valóságnak - a gyermekvállalásban realizálódó Istenhez ragaszkodásunkat. (A számadatok közlése annál furcsább, mert ugyanakkor a körlevélben föl sem merül annak mérlegelése, mennyire méltatlanok az adott anyagi keretek a civilizált világban az emberi létezéshez.)

Hamisnak kell mondanunk a körlevélnek azon részét, amely a szocialista "korszak" családhoz való viszonyát jellemzi. A püspökkari állásfoglalás váltást lát a szocializmus megengedőbb szakaszában a család megítélésében. Ez a váltás a családok anyagi támogatásában (gyes, gyed, családi pótlék) látszódik. Mintegy igazolandó a család szerepének erősödését, a főpapi állásfoglalás elfogadja a korszak sugallta racionális érvelést, a munkaerőpótlás és a szocializáció családi keretek közötti olcsóbb mivoltát, s nem veszi észre, hogy a logikus indoklás mögött - mivel ez az immanens magyarázat kizárólagossá válik - a szellem tagadásának, emberségünk elutasításának a korábbinál ravaszabb módja húzódik meg.

Veszélyesnek, mert mindenféle cselekvést, mozgást megbénítónak tartjuk azt a szentimentális felfogást, amely mintegy misztifikálva a családot, azt a társadalom egyetlen hiteles helyének tartja. Sajnos, a tények erre egyébként is rácsófolnak - másutt erről maga a körlevél beszél. A családnak ez a nyárspolgári értelmezése végsősoron elutasítja az életszentség megvalósíthatóságát, tagadja a felelősségvállalás lehetőségét, és a gonosz környezetre hárítja a személy kibontakozásának, a szellem megtestesülésének örökös elodázódását. Így nem csoda, hogy a körlevél értelmezésében a család nem az emberi méltóság rangos megnyilvánulási terévé válik, hanem - szerintünk megengedhetetlenül és rendeltetésének ellentmondóan - intim élettérré szűkül le. A magunk részéről nem tagadjuk a lelki védetség és a lelki élet család által biztosított sokoldalú és gazdag megnyilvánulásainak fontosságát, azonban mindezek a nekik értelmet adó szellem nélkül nyilvánvalóan üressé, s ahogy azt a körlevél is megjegyzi, kétarcúvá válnak (19.o.).

Mint *ténymegállapítással* egyetérthetünk azzal, hogy "a versengés szelleme, a mások legyőzésére való törekvés nemcsak a gazdasági életet határozza meg, hanem az emberek egyéni életvitelét is." (20.o.) Azonban elfogadhatatlannak tartjuk és a szellemi álláspont hiányával magyarázzuk az emberi jelenségnek személytelen gazdasági és intim egyéni életre történő felosztását, hiszen az megkettőzött állapotot eredményez. Igaz, hogy az eredményesség szempontja az életben, az ember életének jobbátételét elősegítő folyamatokban nem hagyható figyelmen kívül, azonban nem megengedhető - hiszen az az állatvilághoz illik s ráadásul idejétmúlt is - az a szemlélet, miszerint ember embernek a farkasa, vagyis hogy a gazdasági életet a mások legyőzésére való törekvés határozza meg. A gazdasági életet felfogásunk szerint egyetlen dolog motiválhatja - s ez nem mond ellent a családnak: a világnak az ember számára történő, az ember javát elősegítő, szolgáló alakítása, hasznosítása. Csak a gondolkodásából az Istent, az emberség szempontját kihagyó liberális felfogás állítja szembe egymással a valójában az ember számára rendelt személytelen, démonikus erővel felruházott világot s a szellemi felelősségtől megfosztott, így erkölcsi szempontjait érvényesíteni képtelen kisembert. E megosztottság következtében erkölcsi habitusának mértéke szerint lesz az Isten képmására teremtet ember vagy cinikus, vagy az élet örökös vesztese.

A magunk részéről a "házasodási kedv" csökkenésének okát is a szellemi pozíció hiányában látjuk, nem pedig erkölcsi kérdésnek tekintjük. Ezért semmi megnyugtatót nem találunk abban, sőt, igen nyugtalanítónak véljük, hogy "az egyház előírásait követő vallásos emberek között éppen fele annyi a válás, mint a magukat nem hívőnek vallók között."

(23.o.) Hiszen a "fele annyi" válasban is *nyilvánvalóan* megmutatkozik az életszövegség Istent nélkülöző mivolta.

Egyetérthetünk a körlevél azon megállapításával, miszerint az ember "természetéből adódik, hogy lénye kiteljesítéséhez fizikai, szellemi és lelki téren egyaránt rászorul másokra" (35.o.); mögötte ugyanis a test-lélek-szellem emberi jelenséget alkotó antropológiai hármasságát tételezzük, miközben hangsúlyozzuk, hogy mind a test, mind a lélek mozgásai csak a szellem valóságában nyerhetnek értelmet. Ebben a vonatkozásban, amikor a körlevelet fogalmazók a fentiek tanúsága szerint gondolkodásuk előteréből kihagyták az Isten valóságát, az emberi jelenségnek értelmet, létet adó szellemet - ezt igyekeztünk eddigi elemzéseinkkel világossá tenni -, a házasságot, a családot a külső tényezők, a társadalmi szokások és elvárások, az élet meghatározottságaiba zárták.

Valójában így jár el a körlevél akkor is, amikor a második fejezetben (*Személy és közösség*) emberképéről tesz tanúságot, s az önmaga kereszténységéből való kiindulás helyett - hogy tudniillik a házasság férfi és nő Istenben megvalósuló egysége - a szellemi alapjait be nem látó, gyakorlatias tudományt, az emberről vallott perszonalista koncepciót teszi meg "a családdal és a házassággal kapcsolatos keresztény felfogás egyik kiindulópontjává" (35.o.). Önmagában véve nem a tudomány szempontjainak a püspökkari körlevélbe kerülését kifogásoljuk, hiszen a világi szempontok méltánylása mindig ösztönző erővel hatott az egyházra, hanem azt a nyárspolgári szemléletet kritizáljuk, amelyik - vagy üres hatalomvágyból, vagy butaságból vagy értelmetlen öngizolásból, esetleg megátalkodottságból - képtelen a gondolkodás igazságra állíttatóságát elfogadni, s a megismerést az igazság, Isten elé helyezve azt sugallja, hogy az igazság a tudás, az ismeret által megragadhatóvá válik, vagyis a lélek tisztasága - mi azt mondanánk: üressége - előtt feltárulni véli Isten nagyságát. Hogy ez nem következik be, azt a körlevél is mutatja, amelyben végül is Isten nem kerül szóba.

Amikor a körlevél eklektikus módon a perszonalizmusra támaszkodik egyén és közösség viszonyának leírásában, saját keresztény álláspontjának feladása miatt még a tudományt, az itt szóba került perszonalizmust is laposan érti, bagatellizálja. A perszonalizmus érdemének kell ugyanis tekintenünk, hogy az emberség megnyilvánulását benne látva, a személyt állítja vizsgálódásainak középpontjába. Ezzel láthatóvá teszi saját, a görögös (pogány) szemléleten nyugvó, a tárgyiasítást a tudomány elvének tekintő gondolkodásmódjának határait, hiszen a személy lényegénél fogva nem objektíválható. A személy valósága ugyanis csak a személyes igazságban nyugvó gondolkodás számára tárul fel. A perszonalizmus azonban megriadva az igazság számára érthetetlen dimenziójától, s elutasítva a személy feltárulkozásának alapvető előfeltételét: a személyességet, továbbra is az objektivitást (nem az igazságban levést) tekinti a valóság kritériumának. Ezért a személyről csak úgy tud beszélni, ha transzcendens voltát, gazdag, eleven valóságát az immanencia síkjába torzítja, és a személy helyett az én-te kapcsolatban realizálódó interperszonális *viszonyról* beszél.

A püspökkari állásfoglalásban így tükröződik a fentebb leírt felfogás: "Az *Én* magába zártságát csak egy társ, egy *Te* tudja feloldani, aki által valóban *Énné*, tudatos személlyé válhat. *Énje*, egész benső valója csak a többiekre nyitottan, önmagát ajándékozva tud igazán kibontakozni. Ez az *Éntől* a *Te* felé tartó, saját önös magából kilépő szeretet nem egyszerűen a kölcsönös érdekekre, az *adok-veszek* törvényére épít, hanem a másikat állítja a középpontba. Az igazi szeretet odaadó: elsősorban a másakra figyel: neki akar örömet szerezni, nem önmagának. Örömet találja abban, hogy örömet okozhat, nemcsak

figyelmességeivel, ajándékaival, gyengédségével, hanem önmagával, egész lényével." (35.o.)

Látszólag semmi kifogásolni valót nem találhatunk ebben a szeretetkoncepcióban, problematikussá igazából akkor válik, amikor azt vesszük észre, hogy ez a másakra irányuló szeretet tartalmatlan, hiszen nélkülözi az Istent. Szeretetünk ugyanis nem a másakra irányultságban, nem az "egyoldalú kölcsönösségben" realizálódik - individuális erőfeszítés, az individualizmus hozadéka ez a szeretet -, hanem az Isten teljes erőből és szívből történő szeretetében valósul meg. Ebben az értelemben lényeges az önszeretet, hiszen mi más szeretnénk magunkban, mint személyünket, Isten képmására teremtett voltunkat, s csak így válhat az önszeretet (nem magabazártság ez, hanem létünk szellemi megalapozottságának az elfogadása) is a felebaráti szeretet mércéjévé: a másakra nem tukmáljuk rá szeretetünk áradatát, nem nyomasztjuk őt ezzel a teherrel, hanem annak *személyét, létének igazságban levését* fogadjuk el abban a mértékben, amilyenben képesek vagyunk a másik személy voltát megtapasztalni. Csak ebben az értelemben válik a másik személy voltának igénylése saját személyünk termékenyítő kiteljesedésévé; vagyis olyan önérdék az, amit a másikban való érdekeltségünk erősít. A szeretet szükségességének egyedüli igazolója tehát személy voltunk, nem pedig az individualizmus banálisán értelmezett csödjé - mint ahogy azt a pásztorlevél véli: "Sokan csak akkor tapasztalják meg individualista életmódjuk csödjét, amikor már önellátásra képtelenné válnak. A betegségben, öregségben kiderül, mennyire rászorulnak másokra." (35.o.)

Az embert illetően képtelen következtetésre jut Istenről hallgatása miatt a körlevél akkor is, amikor a hűség problémáját vizsgálja. Mintegy azt sugallja, azt a látszatot kelti, hogy az ember alapvetően nem felelős személy, az Isten képmása, hanem az állatvilághoz hasonló ragadozó természettel rendelkezik, amitől tisztességes embernek óvnia kell magát. Ennek jegyében mintegy érdemes, kifizetődő hűségesnek lenni: "A házastársak egymásnak való elköteleződésükkel önmagukat is védik: hullámzó érzelmeiktől, saját természetük szorongást vagy agresszivitást kiváltó, maguknak és másoknak is fájdalmas vonásaitól." (40.o.) Ez az emberlét isten általi megalapozottságát figyelmen kívül hagyó szemlélet az emberi jelenséget képviselő férfit és nőt - az életből kiszakítva, s ezáltal megfosztva a rendeltetését (Isten megismerését, szeretetét és ezáltal üdvözülését) kiteljesíteni hivatott tértől - legfeljebb egy önként vállalt börtönrács mögé képes vezetni, amit már nem nevezhetünk az erkölcs világának sem: "Önként korlátozza tehát azt a »szabadságát«, hogy mindig újabb partnert választ, megkapja viszont az elkötelezettség szilárdságát." (40.o.)

Természetesen, nem arról van szó, hogy egyetérténénk a partnercserékkel, ez a liberális szemlélet nagyon messze áll tőlünk. Hanem arról, hogy a hűséget mi nem immanensen értjük, hiszen ebben az esetben az az élet megbénítójává válik, lehetetlenné teszi a nemek egymás közötti érintkezését, a keresztény világban fátylat erőszakol a nők arcára, vagy értelmetlen, álerkölcsei kérdéssel kínozza a híveket. A magunk részéről úgy gondoljuk, hogy a házastársi hűség a szerelmünkhöz ragaszkodást, a szerelem melletti kitartást jelenti. Ennek a szerelemnek a mélyén az Isten van jelen, személyünk valósága, a másik személlyel *egységben*, nem pedig az immanenciát jellemző *kölcsönösségben*. Ez utóbbi, a kölcsönösségen alapuló szerelem - azt kell mondanunk, hogy a legmélyebb odaadás ellenére is - valóban kihunyhat. A körlevél, amikor így fogalmaz: "A legforróbb szerelem is elhamvad, ha csupán érzelmi fellángolás, ha nem válik egyre mélyebb odaadássá." (40.o.), nyilvánvalóan erkölcsi szempontot akar érvényesíteni, s megengedhetetlenül az életbeli egymáshoz csiszolódás (az odaadás a korábbi szövegezések alapján végső soron ezzel silányul, vagyis az erkölcs gyakorlattá degradálódik - ami nem

csoda, hiszen itt szellemi alapok nélkül van) az általunk a házasság alapjának tekintett *szerelem* helyét foglalja el. (Igaz, a körlevélben a szerelem is gyakorlati érvényű: érzelmi fellángolásként vagy üres szexuális kapcsolatként értékelődik.)

Magyarországon az utóbbi ötven esztendőben, 1950. óta ötmillió abortuszt hajtottak végre. Ez átlagosan évi százezer művi terhességmegszakítást jelent. Ha van értelme a statisztikai adatok felvonultatásának, akkor ez azt jelenti, hogy ma Magyarországon szinte nincs család, nincs olyan ember, aki tisztának mondhatná magát a magzatelvétele kérdésében, nincs senki, aki elháríthatná magától az élet ily módon történő már-már totális elutasításának a felelősségét - még akkor sem, ha ténylegesen érintetlen konkrét abortuszban - olyan nagy ez a szám. (Talán itt megjegyezhetjük azt is, nem tekinthető különösebb eredménynek, haladásnak az utóbbi évek abortusz-számának a fenti átlaghoz viszonyított felére-kétharmadára történő csökkenése sem, hiszen abortuszból egy is sok.)

A püspökkari állásfoglalás a legtisztábban a legfennköltebben látszólag itt, az abortusz kérdéskörében hangzik. Egyértelműen és határozottan áll ki az élet védelme mellett; álláspontjának tisztaságát az élethez és az emberi méltósághoz való jog mindenek elé helyezése biztosítja: "Az élethez és az emberi méltósághoz való jog alapvető: teljes, sérthetetlen és korlátozhatatlan. Ez a jog nem ruházható át sem az anyára, sem az apára, sem az államra. A megfogant élet ezért nem az anyáé vagy az apáé, hanem az új, mindenki mástól különböző emberi lényé. Mivel magzat nélkül nincs ember, és mivel minden magzati életből egyedi és helyettesíthetetlen emberi élet születik, a magzat léte mind erkölcsi, mind jogi szempontból kizár minden olyan beavatkozást, amely az élet elpusztítására irányul. A meg nem született gyermek megölése nem eshet más elbírálás alá, mint a megszületetté. A nem kívánt terhesség megszakítását nem igazolhatja sem az anya önrendelkezési joga, sem egyéni érdek, de még a magasabb életminőségre való törekvés vagy bármilyen népeségpolitikai szempont sem, mert az élet és az emberi méltóság a jog fölött álló, sérthetetlen és korlátozhatatlan érték. A lelkiismeretes orvos még a várandós anya egészségének veszélybe kerülésekor is erőfeszítéseket tesz mindkét élet megmentésére. Az állam és a jog számára itt egyetlen lehetőség kínálkozik: az emberi élet feltétlen tiszteletéről való rendelkezés és védelméről való gondoskodás." (44.o.)

A körlevél fent idézett minden gondolatával a legteljesebben egyetérthetünk. Ugyanakkor, az előtte kifejtett, a körlevél által elhallgatott statisztika fényében mégis elégedetlenségünknek kell hangot adnunk. A püspökkari állásfoglalás korábbi szemléletétől eltérően ment mindenféle moralizáló szándéktól, s ezért nem erkölcsi kérdésként kezeli az abortuszt, benne senkit nem tart bűnösnek, a bűn - mint erkölcsi teher - súlyával senkit nem nyomaszt, senkit nem szögez a kereszthez, senkit nem döngöl a földre. Valósággal óvakodik a felelősségre vonástól, hiszen mihelyt ezt tenné, azonnal lehetőséget adna az enyhítő körülmények keresésére mind az anya, mind az orvos, mind az állam számára. Hogy ezt elkerülje, mindenkitől függetlenül, világunk fölé helyezi az élethez való jogot, s annak abszolút érvényét biztosítóan kizárja a mentő tényezőket, a tett súlyának belátását pedig - történelmi tapasztalataiból okulva - mindenkire magára bízza. Adott esetben az Egyház szemére nem is vethető a felelősség egyértelmű kimondásának, a megítélésnek az elmaradása - hiszen nem az inkvizíció korában élünk, s egyébként is, ha ezt teszi, csak ismételni tudjuk, világunkban éppen az "enyhítő" körülményeknek adna tág teret. Azt kifogásoljuk, hogy az Egyház személytelenül viszonyul életünkhöz, nem veszi magára a világ bűnét, nem tekinti magát - akár ártatlanul is - felelősnek, érdekeltnek életünkben, vagyis a kialakult helyzetért nem vállal szellemi felelősséget. Pedig éppen ebben a

felelősségvállalásban mutatkozik meg emberségünk egysége, mindannyiunk érdekeltsége az abortusz eltűnésében.

Az abortusz nem pusztán erkölcsi-jogi kérdés, hanem elsősorban szellemi: benne az Isten ajándékának, életünk kiteljesedésének a lehetőségét, emberségünknek az anyaságban és apaságban realizálódó megnyilvánulását utasítjuk el. Még ha ez az elutasítás nem is végérvényes, minden egyes "nem!" az életre emberségünk kibontakozását kockáztatja. Ahogy a szív betegsége, az infarktus visszafordíthatatlanul elsorvasztja annak izomzatát, s ez kihat az egész szervezet működésére, teljesítő-képességére, ugyanúgy bénítja az abortusz az emberségét természeténél fogva Istenben megtaláló férfi és nő Istenhez, önmagához való viszonyát. Hogyan legyen világunkban a férfi férfi, a nő nő, ha eleve nem kívánják realizálni, gazdagítani, teljesebbé tenni adottságaikat? Hogyan legyen a férfi az, ami, ha elzárkózik férfiúi voltának megnyilvánulásától, hogyan legyen a nő az ami, ha nem teszi lehetővé nőiségének a kibontakozását? Másrészt pedig hogyan legyen a férfi férfi nő nélkül, illetve hogyan legyen a nő nő férfi nélkül? Pedig emberségünk férfiúi és női mivoltunkban tud csak megmutatkozni. Emberségünknek a nálunk, Magyarországon tapasztalt elutasítása nem más, mint az élet valóságának, az életszentségnek az elvetése, félreérthetetlen kinyilvánítása a virtuális valóság utáni vonzalmunknak, a szellem iránti vad gyűlöletünknek vagy érzéketlenségünknek.

Akár anyaságunk, akár apaságunk elutasítása - amennyiben nem őszinte bűnbánat, hanem a körülményekre hivatkozás olcsó kábítószere követi - a későbbiek során, esetlegesen anyává-apává válásunkkor óhatatlanul maga után vonja a "jó anya-apa" voltunk bizonyítandóságát. Ez az állandó *bizonyítási kényszer* az élet folyamán azonban származás önigazolássá silányul, hiszen az anyaság mellett csak az apaság *tanúskodhat*, s fordítva, az apaságot csak az anyaság hitelesítheti. Ha a szellemnek a bűnbánat nyújtotta egyáltalán nem egyszerű, hiszen a személyünk bilincseitől való megszabadulását igénylő mozgásterétől elzárkózunk, akkor a bennünket az Istentől elválasztó szakadékot mélyítjük.

Sajnálatos módon az egyház hamis hitünkre, illuzórikus létünkre még áldását is adja. Láttuk, ezt úgy teszi meg, hogy a házasság alapjának férfi és nő kölcsönösségét, nem pedig Istenben megvalósuló egységét tekinti, mely utóbbi a szerelemben nyilvánul meg. Amennyiben a házasság *valóságának* a szerelem, emberségünk feltárulkozása az alapja, visszamenőlegesen megkérdezhetjük, hogyan beszélhetünk ott szerelemről, Isten jelenvalóságáról, ahol minden második életszövetség felbomlik, s ahol évente százezer abortusz van. Ha sehogyan, akkor hogyan merjük elvárni emberségünk kibontakozását férfi és nő kapcsolatában, azaz hogyan merjük kérni a frigyre a személyes Isten áldását. Mi *van* egyáltalán a mi világunkban, ha híján vagyunk mind a nőiségnek, mind a férfiúságnak - emberségünknek?

A helyzet ily módon történő kiélézésével nem az élet teljes megbénítására törekszünk, hanem a szellemi felelősségvállalásra irányítjuk a figyelmet, ami életünk megújításában, az életszentség megvalósításában elkerülhetetlen, s aminek megvalósítására, életünk szellemi megalapozottságának hiteles képviselőjére egyedül az Egyház - Krisztus testeként mi magunk - hivatott.

Amikor elemzésem elején a Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevelét őszintétlennek, nem szabadnak mondtam, természetesen nem cinizmussal vádolom az egyházi vezetést. A magyar egyház gyötrelmeinek, kétértelmű megnyilvánulásainak magyarázatát nem erkölcsösségének, az erkölcshez való ragaszkodásának a megkérdőjelezésében, hanem gondolkodása megújulásának az elutasításában látom. Arról van szó, hogy az adott egyházi gondolkodás kultúránk újkori tapasztalatai ellenére továbbra

is ragaszkodni akar - bár annak tarthatatlanságát érzékeli, ezt jelzi az írásom elején kiemelt tudathasadásos állapota - a középkorias, az emberi jelenséget az erkölcs oldaláról meghatározó szemlélethez, az embert csak pornak és hamunak tekintő látásmódhoz, miközben az ember kudarcait Isten felfoghatatlan szándékaira utalva oldja, értelmezi, és egyben megszünteti a figyelme középpontjába állított Isten transzcendens voltát. Igaz, hogy az Istent az immanenciába záró szemlélet az emberlét igazságban levését tagadó, az emberi jelenség szellemi megalapozottságát elutasító nyárspolgári mentalitás sajátja, azonban az istenképmasszághoz ragaszkodó, kultúrája intencióiival számoló gondolkodást nem elégítheti ki.

A püspökkari körlevél a házasságról, Istenről beszélve - vagy azt elhallgatva - azért jut megkettőzött állapotba, mert Isten világos megtapasztalása és megvallása, emberi feladataink személyes értése helyett a hitre, a cselekvés értelmébe vetett hitre épít. Úgy véli, hogy a cselekvés értelme majd - ha máskor nem, a halálban, a túlvilágon - megmutatkozik, miközben azt tapasztalja, hogy nyilvánvalóan nem beszélhetünk életünk értelmének a kibontakozásáról. Ez a babonásra emlékeztető vakhit soha nem jellemezte a kereszténységet; a hit tekintélyi alapon történő elfogadását a középkorban annak szellemi fedezete hitelesítette.

Amikor a püspökkari körlevél tapasztalatai, meggyőződése ellenére ragaszkodik a babonássá váló immanens istenképhez, lényegében a keresztény gondolkodásnak a valóságot a szellemben megtapasztaló páratlanságát hagyja figyelmen kívül. A kereszténység történelmének kétezer éve alatt felhalmozódott kulturális tapasztalatok ellenére nem akar tudni az emberség Istenben megvalósuló egységéről, az emberlét szellemi valóságáról. "Hitetlenségének", valódi hitének föladása, álhittel helyettesítése következtében jut olyan képtelen állításokhoz, ami a nem-hívó számára nevetségesnek tűnik, mintegy ürességének igazolójává válik, a kereszténységet embersége szellemi megalapozottságában megtapasztaló hívó számára szégyenletesnek, és pusztán a(z) álkeresztény erkölcsiség által) megbabonázott ember számára elfogadhatónak. Így nyilvánvalóan a körlevél az elváltakról, ill. az újránházasodók esetéről, ahol nyilvánvalóan a szentség kérdését pusztán formalitásnak tekinti, s lényegében az üres formák erőltetésének hangoztatásával, a teremtsében való részvételünk eltakarásával végső soron - akarva-akaratlanul - a hívőket a babonáság irányába tereli: "Bizhatnak Isten irgalmában azok is, akik valamilyen okból *nem templomban kötöttek házasságot*. Egy részük azért kényszerült erre, mert korábban már kötött érvényes egyházi házasságot. Másik részük nincs élő kapcsolatban az egyházzal, és így nem ismeri fel a szentségi házasság értékét. Akik így alapítanak családot, azok nem részesülnek a házasság szentségi kegyelmében, és nem járulhatnak szentségekhez, de Isten megáldja az ő szeretetüket is, ha hűségesen és elkötelezetten élik házaseletüket, önzetlenül és odaadóan nevelik gyermekeiket, hiszen Isten és az emberek szeretete el nem választható egységet alkot. Házaseletüket jóval teljesebbé tehetné Isten kegyelme, ha tudatosan és nyilvánosan is az ő föltétlen szeretetére bízhatnák életközösségüket. Akiknek a hitbeli meggyőződése hiányzott, azok előtt mindig nyitva áll a megtérés lehetősége, s azt követően utólagos rendezéssel részesülhetnek a házasság szentségében. Az elvált újránházasodottak pedig akkor köthetnek szentségi házasságot, amikor érvényét veszti az előző egyházi házasságkötés (akár mert azt az illetékes egyházi hatóság érvénytelennek nyilvánította, akár az előző házastárs halála miatt)." (55.o.)

Ehhez a képtelen következtetéshez a körlevél lényegében a szentségben megnyilvánuló Isten nem-értéséből vagy tagadásából jut el. Tanításának lényegét a

katolikus egyház úgy sommázza, hogy a házasság egyik mozzanata az, hogy az egyház "a megkereszteltek által kötött házasságot szentségnek vallja" (50.o.) Az életszentséget, emberségünk szellemi megalapozottságát, s annak megtapasztalható voltát hirdető keresztyén tanításnak adott esetben rendkívül leegyszerűsítő és hamis értelmezéséről van szó, amennyiben a körlevél az életszentséget (a házasság szent, Istent megtapasztaltató voltát) formai előfeltételhez, a keresztséghöz köti. A házasság szentségét - mint semmilyen más szentséget - nem köthetjük formai kritériumokhoz, hiszen a babona nem tárja fel előttünk emberségünk mélységeit. Annak tartalmi előfeltétele férfi és nő egymásra mondott "igen"-je, s ugyanakkor nem veszíthetjük szem elől, hogy ez pusztán előfeltétel, s nem alap, következésképpen az életszentség ehhez az igenhez kötötten, de tőle mégis függetlenül valósul meg. Ugyanígy például az oltárszentség csodálatos volta a kenyér és a bor színéhez kötött (tartalmi oldalát tekintve: mert Krisztus így hagyta ránk), azonban Krisztus valósága - bár a kenyér és a bor színeihez kötötten, de mégis - tőle függetlenül mutatkozik meg: a mi élet-szentségünkben.

A körlevél a családokért tett tennivalóit - konzekvensen eddigi látásmódjához - a nyárspolgár szemléletéhez igazodva kegyes remények fenntartásában, s néhány újabb intézmény (Országos Családsegítő Intézet) felállításában látja. Tevékenysége pusztán praktikus megoldásokban merül ki, s jellemző, hogy a társadalom és az állam feladatait hosszabban taglalja, mint a saját maga szerepét, lehetőségeit. Figyelemre méltó az is, hogy valós megoldást sehol nem találunk, s igazán nem vehetjük komolyan a körlevél ígérte támaszt sem: "Vannak olyan házasságok, amelyek ugyan templomban kötöttek, mégsem sikeresek vagy éppen nem is érvényesek, vannak olyanok, amelyek válással végződnek, és új kapcsolatoknak adnak helyet; egyesek csak polgári házasságot kötnek, vagy házasság nélkül élnek együtt, esetleg próbaházassággal kísérleteznek; mások később kívánnak egyházi házasságot kötni, és még sorolhatnánk." (66.o.) "Senki se higgye azonban azt, hogy a keresztyén ember a családi élet válságaiban magára van hagyatva. Az Egyház minden nyomorúságunkban mellettünk van, s boldogulásunkat kívánja segíteni Krisztus szándéka szerint." (67.o.)

Miért más feladatait érzékeli az egyház jobban, s miért marad a saját vállalása pusztán üres malaszt? A körlevél elemzése erre azt a választ adja, azért van ez így, mert az egyház a házassághoz pusztán mint intézményes formához ragaszkodik, s lényegében a maga feladatát is mint az intézmény formai követelményeinek való megfelelésben látja. Adott esetben ezért reméli, hogy minél többen templomban kötik meg házasságukat. (66.o.) A házasság intézményjellegének előtérbe toléása miatt tűnik úgy, hogy a "világ" oldaláról hatékonyabb intézkedések történhetnek a házasság megmentése érdekében. Az emberlét szellemi megalapozottságát mindig szem előtt tartó Egyház részéről azonban ugyanezek a megjegyzések - kizárólagosságuk miatt tagadván a házasság szellemi alapjait - életünk valóságát kockáztatják, illetve zárják a formák ketrecébe.

Az Egyház válláról korunk minden intézményjellegű feladatot levett; így a figyelmét egyetlen, lényegének megfelelő rendeltetésének szentelheti: hirdetheti az örömhírt, emberlétünk szellemi megalapozottságát, annak igazságban, Istenben levését. Ha nem ezt teszi, hanem inkább saját hierarchiájának, intézményesített formájának, "létének" megőrzésén fáradozik - akár nyíltan, akár burkoltan, "tudattalanul" - kisszerűvé válik. A házasságot illetően is egyetlen feladata van: a házasságnak a szerelemben megmutatkozó Istenben levéséről kell gondolkodnia, hiszen kínjaink abból fakadnak, hogy a természeténél fogva a valóságot áhító ember - mert férfiúi és női mivolta bénult állapotban van - annak híján képtelen dicsőségét, nagyságát megmutatni. Istenben levésünk nem elvont teológiai



kérdés, annak az élet minden területére kiható következményei vannak. Ezért Isten léte sem a hit tárgya, szubjektív vélekedés kérdése - ezt csak a megbabonázottságban élő ember fogadja el -, hanem valóság. Miért kellene elhinnünk Isten létét, amikor az Isten megtapasztalhatóvá válik - mondjuk a szerelemben? Miért kellene hinnünk férfi illetve nő voltunknak teljes értékű elfogadását, amikor az valóság? S kinek ne adatna meg ez a valóság? Ki ne láthatná be kétezzer év tapasztalatai után ennek a valóságnak a "kézzelfoghatóságát", amikor közéletünkől egészen legintimebb személyes kapcsolatainkig minden megnyilvánulásunk ennek a tapasztalatnak a jegyében folyik, illetve értékelődik? Az, aki nem akarja. Márpedig a hagyományait makacsul elutasító számára értelmetlen Istenről beszélni, hiszen a tartalmát veszített hitben éppen tetteinek, sívár gondolkodásának az igazolóját találja meg. Az Egyháznak Istenről, a szeretetben feltárulkozó emberségünk csodálatos voltáról kell beszélnie, az Isten szeretetében megmutatkozó emberség végtelen lehetőségeit kell felmutatnia; nyilvánvalóvá kell tennie életünkben való érdekeltségét, életünknek az igazságban való kibontakozását, az életszentség megvalósítását.

Ha viszont az egyház továbbra is ragaszkodik a Dosztojevszkij által ábrázolt inkvizítori pozíciójához (megfosztva a 19. század minden látszólagos hősiességétől), ha saját maga rejtő véka alá a meggyújtott mécsest, akkor - e körlevél is ezt bizonyítja - csak magát ítéli értelmetlenül sötétségre. Mert a megbabonázott ember is előbb kijózanodik, mint az egyház.



**IV. IRODALOMELMÉLET**  
**IRODALOMTÖRTÉNET**  
**IRODALOMKRITIKA**



# DOSZTOJEVSZKIJ ÉS A MEGVÁLTÁS PARÓDIÁJA

Fejér Ádám

## MONISTA NAGYREGÉNY ÉS SZEMÉLYES METAFIZIKA

Az igazságot a világ felől megközelítő és a világbeli tájékozódás kedvéért az embert a világban megmerítő redukcionista filozófia a tapasztalatokból kiinduló empirikus felfogással szemben az elsőbbséget az ítéletalkotás mindennek előtt valóságát hangsúlyozó racionális felfogásnak adja. Bármennyire magától értetődőnek tűnik az empirikus számára tapasztalatának tisztasága, a spekulatív fogalmi játékot megelőző volta, a racionalista neki bebizonyítja, hogy elfogulatlansága, szemléletének ártatlansága illuzórikus, valójában éppen gyanútlanlansága miatt mindig látókörén kívül maradó előfőltevések rabja. Ugyanakkor a maga elsőbbségét bizonyító és tapasztalati körét önkényesen megvonó racionalista dogmatizmusa nem az empirikussal szembeni elsőbbségét teszi kérdésessé, csupán arra figyelmeztet, hogy racionalizmus és empirizmus kettőssége feloldhatatlan a teremtett világ jelenségeibe feledkező, a teremtés elvétől, az alkotás képességétől eltekintő, a létet zárójelbe tevő gondolkodás számára.

A létfeljött, a redukcionista filozófia tapasztaláson a fizikai vagy érzéki tapasztalást érti. Az ember alkotó, értelemadó képességével is számoló, látókörébe a személyes és világon túli igazságot is bevonó lételméleti gondolkodás szerint azonban a tapasztalás mindenekelőtt a szellemi tapasztalást, a létigazság tapasztalatát kell, hogy jelentse. Az érdeklődését a teremtett természet vizsgálatára, a tárgyiasító megismerésre korlátozó létfeljött gondolkodással szemben, amely az elsőbbséget az igazság kimondásával kísérletező racionális ítéletalkotásnak adja, az igazság megtörténésének, az értelemteljesülésnek a leírására vállalkozó lételméleti beállítottság számára az igazságnak a kiválasztott igaz ember általi prófétai megszólaltatásához képest a sugallatos életközösségből részesülést, a választott néphez, Isten népéhez tartozást biztosító szellemi tapasztalásnak van elsőbbsége. Hiszen amíg az érzéki tapasztalást megelőzi tárgyának – az Isten által teremtettséget, valamint az ember által létrehozott társadalomnak – a létezése, a szellemi tapasztalás maga teremti tárgyát, ugyanis a szellemi tapasztalást, az ember Isten képére teremtettségének realizálódását megelőzően az igazság nem lelhető fel a világban. Bár történelmi rendeltetését az ember nem szellemi tapasztalása, hanem az igazság megszólaltatása révén teljesíti be, az igazságról az ember nem a tapasztaláshoz képest apriorinak vett személytelen gondolkodási formáknak, logikai szabályoknak engedelmessé, hanem a létezését értelmezni hivatott szellemi tapasztalatot kifejezve, az emberiség térben és időben nem korlátozott szellemi egységét realizálva beszél. Míg a fizikai tapasztalás anyagát, az "érzékek csöccselékét" az észben adott gondolkodási formák rendezik, az igazság prófétai vagy istenemberi megszólaltatója, a problémáit a sugallatos életközösségben értelmező lételméleti gondolkodás nem kényszerül az értelmes vagy személyes szellemi tapasztalás tartalmához formai rendezőelvet hozzáadni, mert az azt kifejező szó mint szimbólum e tapasztalás értelmének közvetlensége miatt magában a tartalomban gyökerezik.

A világ létezése az egy, az oszthatatlan igazságon nyugszik, és az ember a személyes és a világon túli létigazság képviselője révén hivatott a világnak értelmet adni. Ezért az emberre mint alkotóerővel rendelkező személyre vonatkozó megállapításnak kizárólag az igazságból kell következnie, tehát a hagyománynak és az a szellemi teljesítményt nyújtó, a gondolkodó ember szellemi tapasztalatának teljes egészében meg kell felelnie, azaz az emberről való gondolkodásnak a lét rendje szerint egyelvűnek, monistának kell lennie.

Mivel a világot viszont nem az ember teremti, hanem az az embert magát is létrehozó isteni teremtetésen nyugszik, a világra vonatkozó megállapítás nem elsősorban az igazság közvetlen, szellemi tapasztalatának és a hagyománynak, hanem az igazságra csak közvetetten utaló, a jónak teremtett, az emberi értelemadást megengedő világ tényeiről tudósító érzéki tapasztalásnak hivatott megfelelni. A világ tényeinek, az érzéki tapasztalásnak megfeleltetett, bár azon keresztül mégis a világon túli, személyes igazságra utaló természet- vagy társadalomtudományi gondolkodás az emberi jelenség igényelte és a szellemtudományban alkalmazandó egyelvű, monista gondolkodással szemben ezért dualista, kételvű.

A szellemi-kulturális teljesítmény születése, az ember alkotóerejének megnyilvánulása a hagyomány elevenségét tanúsítva a személy szellemi tapasztalatát juttatja szóhoz. (Ez annak ellenére így van, hogy a keresztény egyetemesség szellemében a minden nép léttapasztaló képességét elismerő gondolkodás a léttapasztalást folytató sugallatos életközösség szempontjával, a nép választottságával az üdvtörténeti távlatok homályban maradása miatt egyelőre nem számol.) Még a tételeit az érzéki tapasztaláshoz, a világ tényeihez igazító természettudományos eredmény is a szellemi tapasztalatból, illetve a hagyományból fakad, hiszen az is szellemi-kulturális teljesítmény. Mivel Isten a világot jónak teremtette, a természettudománynak az érzéki tapasztaláshoz, a tényekhez igazodása nem keresztezi az alkotóerő kibontakozását, a szellemi tapasztalat mozgásba hozását. Nem mondható el ugyanez az ember kialakította második természetről, a társadalomról, amelyben – ha az adott föltételek mellett korlátozott érvényű személyes szellemi teljesítmény meg nem fékezi – a gondolkodás formáinak közvetlenül a szellemi tapasztalásból való levezetésének megoldásáig, az igazság színről színre láthatóvá válásáig egyelőre a gonosz az úr. Ha a társadalomtudomány a világot uraló gonoszságot is természeti tényként kezeli, és az isteni teremtetés következményének tekinti, megfosztja magát a szellemi tapasztalás képességétől. Alkotóerejét az ember akkor bontakoztatja ki, ha a világ gonoszságáért felelősséget vállal, vagyis a világot elárasztó gonoszságot az általa elkövetett bűnök következményének tekinti, és a történelmi értelemteljesülési folyamatba kapcsolódva, mintegy az isteni teremtetés befejezéseként lehetővé teszi a második természetnek az elsőhöz hasonlóan jóvá válását. Amennyiben az ember nem felel meg rendeltetésének, és szellemi tapasztalatának megszólaltatása, a hagyomány elevenségéről gondoskodás helyett a világ tényeihez igazodik, vagyis az igazságról való tudása ellenére természeti lényként viselkedik, akkor a létfelajtó állapotába kerül, és az egyelvűség követelményét elutasítva, magára is a természettudományos szemléletet alkalmazza. A gondolkodás ez esetben nem kételvűvé válik, hanem az ember maga is bevonódik a világot uraló gonoszság rendszerébe, és annak tehetetlen eszközévé fokozódik le.

A létfelajtó redukcionista tudomány nem képes az alkotóerő táplálásáról, a szellemi tapasztalás folyamatát fenntartó egyelvűség érvényesüléséről gondoskodni. Ebben az akadályozza, hogy a tájékozódását megszabó görög filozófia, illetve a keresztény tanítást annak segítségével kifejtő dogma – az ember világba merítetttségéhez igazodva, a létezés igazságban fogantságának ontológiai mozzanatát háttérbe szorítva, azt mint vizsgálódásának tárgyát csak utólagosan szóba hozva, és a természettudomány szemléletmódját a gondolkodás minden formája tekintetében mértékadónak mutatva – maga is dualista, kételvű. A bibliai hagyományt áthatja a szellemi tapasztalás létalapozó voltának gondolata, de a megváltást, a minden ember választottságát hirdető keresztény gondolkodás, a választott nép körében keletkezett Szentírás intencióitól látszólag eltérve, nem közvetlenül a szellemi tapasztalásból indul ki, hanem azt a személytelen görög filozófia nyelvén megfogalmazott formulák, a dogmák közvetítésével érvényesíti. Így gondoskodik arról, hogy a természeti

létezésben megmerítkező, de a Szentírás tekintélyét föltétlenül elfogadó, bár annak teljes értékű szellemi képviselőjére még föl nem készült, a választottságát egyelőre kielégítően kinyilvánítani nem tudó keresztény közösségben a világba transzcendálódott gonoszság el ne fojtsa az ember személyes szellemi késztetéseit.

A kereszténység szellemi alkotóereje elapadt volna, ha a nyugati fejlődésben nem ellenpontozza az ortodoxiának az ember szellemi épségén örökösét, bizonyos metafizikai formulák, a dogmák következetes betartását a szellemi tapasztalásnak – e formulákból közvetlenül nem következő és a hozzájuk való merev ragaszkodás esetén értelmetlenül elsikkadó, de a megváltás egyetemességét, a szellemi-kulturális közösségélmény ébrentartását biztosító – másodlagos, vagyis az ortodoxia megkötéseit is tiszteletben tartó, és csupán az értelmezésük adta lehetőségekkel élő szóhoz juttatása. A reneszánsznak a kereszténység szellemében meghirdetett programja sem a szellemi tapasztalat elsőbbségéből, a nép választottságának érvényesítéséből indul ki, hanem az ortodoxia szempontját tiszteletben tartva föltételezi, hogy a léttapasztalás alanya, a sugallatos életközösség tagja, a személy egyben föltétlenül a sugallatos életközösség egészétől elkülönült, az antik műveltség hagyományait őrző, arra emlékező és a világba transzcendálódott gonoszság féken tartására felkészült, "tette kész" individuum is. A reneszánsz szemléleti korlátai miatt egy idő után megmutatkozott, hogy a szellemi tapasztalás közvetítettsége a személyes szellemi megnyilatkozásoknak a gyakorlat általi kiszorításához vezet. Ha e folyamat végpontjára, a jóléti demokráciát kialakító modern tömegtársadalomra nem az individuális kiválóság reneszánsz modellje felől, hanem a szellemi tapasztalás létalapozó voltának tudatában nézünk, akkor benne nem a hanyatlás lehangoló képét, hanem a nyugtalanító ellentmondások ellenére az értelemteljesülési folyamat ígéretes teljesítményét ismerjük föl, amely az egyelvűség közvetlen és következetes érvényesítése esetén a reneszánsz célkitűzését a célnak tökéletesebben megfelelő módon teljesíti be.

A személytelen görög metafizikai közvetítés a gondolkodás minden folyamatát meghatározza, a személyes metafizika igényelte és a Szentírás sugallta egyelvűség érvényesítése mégis mindenekeelőtt e közvetítés teológiai megnyilvánulása, a dogmatikus közvetítés kikapcsolását teszi szükségessé. Nem mintha a vallási gondolkodásban az más gondolkodási formáknál inkább érvényesülne, hanem mert a személyes metafizika kidolgozása szempontjából a teológia tárgyának, a Szentírásnak, a többi szellemtudománnyal, a társadalom és a természettudományokkal szemben elsőrangú szerepe van. Bár a dogmát már annak idején a protestantizmus elutasította, kezdeményezése nem vezetett a görög filozófiai közvetítés kikapcsolásához, a természettudomány szemléletéhez legközelebb álló személytelen metafizika felszámolásához. A protestáns vallásosság ugyanis nem vállalkozott a gondolkodás egész rendszerének a szellemi tapasztalásból kiinduló újraalkotására, csupán a Szentírás individuális értelmezésének szabadságát ismertette el, vagyis nem meghaladta a dogmát, csak fellázadt ellene. Eljárását az magyarázza, hogy érdeklődését a protestantizmus a múltbeli szellemi tapasztalatnak, a hagyománynak az őrzésére korlátozta, és az egyházban mint sugallatos életközösségben folyó szellemi tapasztalás kérdése nem foglalkoztatta: azt mint a vallási élettel vonatkozásba nem hozható világi jelenséget vagy nagyvonalúan megengedte, vagy mint a vallási életet zavaró tényezőt puritán szigorral korlátozta. Analóg módon járt el a világ jelenségeinek vizsgálatában szabad kezét kapó, ám a metafizika végső kérdéseiben nem nyilatkozó, hanem a kutatás szabadságáért cserében a személyes és a világon túli igazság intellektuális közvetítettségét, a dogmát megengedő és a személytelen metafizika érvényét konzerváló újkori redukcionista tudomány is.

A dualista szemlélet kimerülésének jele, hogy a legújabb kor kezdetén, a 19. század közepén többé nem sikerült a létfelejtő filozófiai hagyományra támaszkodva az ember személyes tájékozódásáról is gondoskodó, úgynevezett zárt világmagyarázati rendszert alkotni, azaz a szellemi tapasztalásnak az individuális minőséghez kötése mellett a keresztény kultúra alkotóerejét fenntartani. Stirner anarchizmusának, a Marx által igazolt totális diktatúrának, az immanens emberszeretetet az igazsággal szembeállító Feuerbach materializmusának tarthatatlansága egyszerre fejezi ki az egyelvű szemlélet időszerűségét, valamint annak veszélyét, hogy az ontológia kérdéseinek hagyományosan kételvű felfogása esetén szellemileg védtelenek maradunk az emberellenes gonoszság kiáradásával szemben. Ebben az összefüggésben értelmezendő, hogy a személyes szellemi tájékozódás igényét az egyelvű felfogáson belül megszólaltató monista nagyregény a szellemi alkotóerő kiapadásáról, a közönségesség nyugtalanító tényeréséről tudósít. A műfaj lehetőségeit azonban nem a legújabb kori gondolkodás fogyatékoságát bemutató Flaubert, Goncsarov, Turgenyev, hanem Lev Tolsztoj aknázza ki, aki a keresztény ortodoxia alapján álló, de a nyugati fejlődés alakulásához mégis döntően hozzájáruló orosz kultúra tapasztalatát kifejezve, a szellemi tapasztalás közvetlen szóhoz jutásának, a megváltó erejű szeretet kiáradásának módzatait keresi. Bár nemcsak Emma Bovary, Oblomov vagy Bazarov, hanem a monista nagyregény egyetlen hőse, így Anna Karenina sem képes az igazság megváltó erejének magát átadni, s ezáltal az életben az igazságot érvényesíteni, Flaubert, Goncsarov, Turgenyev hősei mellett Tolsztoj hősnője az egyetlen, akinek alakja nemcsak a dualista világkép szellemi erejének elapadását példázza, hanem arra is figyelmeztet, hogy a polgári jogrend megszilárdulásának korában, a társadalom, a második természet jóságának biztosítása esetén is szükséges az igazság és a szeretet megváltó erejére emlékezni, létünk szellemi alapjainak szilárdságáról személyesen gondoskodni.

Az egyelvűséget közvetlenül érvényesítő, a szellemi tapasztalás létalapozó szerepének megfelelően a hősnek a sugallatos életközösség minden tagjával való szellemi-lelki azonosulását elismerő monista nagyregény a létfelejtő görög filozófia által sugallt szellemi vagy társadalmi hierarchia megkülönböztetéseit nem ismeri. A hitigazságokat a görög metafizika nyelvén megfogalmazó keresztény ortodoxia szemléletének megfelelően azonban a monista nagyregény sem fejt ki programszerűen, hogy nem a világba transzcendálódott gonoszság féken tartására fölkészült individuumot, hanem a sugallatos életközösség tagját, a személyt tekinti a szellemi tapasztalás alanyának. A kifejtés hiánya miatt a krisztusi megváltás egyetemes és a tragikus megtisztulás arisztokratikus beállítottságot igénylő szempontja a monista nagyregényben szinkretikusan kiegyenlítődik egymással. Ez a sajátos körülmény ad a hős személyes minőségétől függetlenül tragikus jelleget a monista nagyregénynek. Így nem csupán a keresztény ortodoxia álláspontját megtestesítő Anna Karenina emelkedett személyisége értelmeződik tragikusan, hanem a semmittevésben és a hétköznapi világban megmerítkező Oblomov vagy a gyakorlat durva közegében a szellemellenes gonoszság vonzását megszenvedő Bazarov alakja, sőt a személyes kiválóság semmi jelét nem mutató és közönségessége miatt a léttapasztalás képességét elvesztő Emma Bovary is. Csak annak a Raszkolnyikovnak az alakja nélkülözi szinte a tragikus felhangokat, aki a humanizmus válsága miatt arra kényszeríti magát, hogy a megváltást torzan és gonoszul a szellemi tapasztalat módszeres kizárásától, az igazság elszánt megtagadásától várja, és akinek vállalkozását Dosztojevskij regénye szatirikus felfogásban ábrázolja.

A gondolkodás egyelvűségét közvetlenül érvényesítő és arra a szellemi-lelki épség fölötti örökös ortodox szempontjáról tekintő tolsztoji nagyregény a megváltás, a történelmi értelemteljesülés távlatát tárja föl. Ám a személyt, a szellemi tapasztalás alanyát és a



létre kérdező individuumot fogalmilag meg nem különböztető, a sugallatos életközösség egyeségét biztosítani, a nép választottságát kiteljesíteni nem tudó nagyregény a benne föltárló távlatot nyugtalanítóan nyitva hagyja. Az így fölmerülő kétségeket kifejezve, a Tolsztoj-életmű ellenpontjaként Dosztojevszkij a történelmi útvesztés veszélyét idézi föl, és a megváltás paródiáját adja. Megmutatja, hogy az individuum szabadsága könnyen értelmezhetetlen marad, az eszkatologikus távlatokkal nemcsak élni, vagy róluk sajnálatos módon megelégedezni, hanem velük visszaélni is lehet, a személyes igazság színről színre látásának megrendítő lehetősége paradox módon a szellemi halál rémét, Krisztus második eljövételének közelsége az Antikrisztus birodalmának sötétségét szabadítja a világra. Ha a gondolkodás szem elől téveszti a teremtet világnak és az emberi létezésnek a személyes és a világon túli isteni igazságban gyökerezését, megeshet, hogy a helyzet megoldását nem a szellemi tapasztalás közvetlen érvényesítésében, az isteni igazság és szeretet megváltó erejű kiárasztásában keresi, hanem a szellemi tapasztalás teremtményét megtagadva, a gonoszságot ontológiai valóságnak tekinti, és akár jó szándéka ellenére a bűn irracionális szövevényébe bonyolódik, individuális formatisztelete vagy inspiráltsága ellenére magát a sugallatos életközösségből kirekeszti. Amikor Dosztojevszkij az immanens megváltás paródiáját adja, azt érzékelteti, hogy igazában nem a bűn, a gonoszság szövevényében kell kiigazodni, nem elsősorban az individuális felelősséget szükséges világossá tenni, vagy a bűnös ember szellemi-lelki rehabilitálását szorgalmazni. Mindenekelőtt az kíváncsi, hogy a szellemi tapasztalás létalapozó szerepének érvényesülése révén az igazsággal találkozó eltévelyedett ember a közvetlen személyes belátás, a megigazulás fényében magát megítélje, és az ítélet következményeként lehetőleg maga is az igazság világosságának hordozójává váljon.

Az igazsággal való találkozást szorgalmazó személyes szellemi erőfeszítés, valamint annak hiánya, fogyatéka, az előbbi tragikus vagy ódai-himnikus, az utóbbi kíméletlenül szatirikus ábrázolása nem Tolsztoj és Dosztojevszkij életművében szembesül elsőként a keresztény kultúrában. Az újkori humanizmust születésének pillanatától mint árnyéka kíséri mindenkor szellemi teljesítő képessége határainak tapasztalata. Az ideális személyes megoldások sorát, a szellemi távlatok kibontakozásának folyamatát szakadatlanul fenyegeti a föld porában és sarában, az érzékek csapdájában, a hóbortos nagyözölés üresjáratában és a tudálékos fontoskodás önelégültségében megrekedés veszélye. Dante életrajzírójának, Boccaccionak a Dekameronja nem a sötétnek föltüntetett középkor fölött diadalt arató reneszánsz életöröm önfeledt megnyilvánulása. Benne az a sejlik föl, hogy a szerelem az *Isteni színjáték* megírása után sem föltétlenül az igazság színről színre látásának mennyei boldogságát, az üdvözült szentek és a megigazult tudós doktorok lelki harmóniáját, szellemi beteljesülését közvetíti. Nem egyszerűen azért, mert Boccaccionak vagy a Dante művét megcsodáló más kiválóságoknak sem sikerül a *Commedia* magasságába emelkedni. A megváltás krisztusi feladatával azonosuló és a történelmi útját járó emberiséggel közösséget vállaló alkotó – mind Dante, mind Boccaccio – nem csupán hinni köteles az ígéret teljesülésében, az út végére érés lehetőségében, de azt a tapasztalatát is érvényesítenie kell, hogy még úton vagyunk, az ígéret még nem teljesült be, a humanista még nincs összes szellemi lehetőségének birtokában.

Rabelais-nek a mértéktelen tobzódás képeit felidéző világa sem az önmagát túlélt középkori beállítottság elkésett megnyilvánulása, vagy a reneszánsz szabadosságaitól megrettenés, illetve azok visszahatásaként az undor, a vegetatív létezés szintjén megrekedés rémétől megborzás kifejeződése, akár azért, mert a reneszánsz életöröm eleve undort keltő volna, akár pedig mert az Alpoktól északra a gondolkodás még nem készült föl az új szemléletmód fogadására. Akkor járunk el helyesen, ha – bizonyos kultúrtörténeti közhe-

lyeket félretéve, a reneszánsz időtlen idealizálásával vagy értelmetlen elutasításával meg nem elégedve – Rabelais "népkönyvében" az újkori humanizmus szatirikus ábrázolását, vagyis az újkori gondolkodás újkori szellemű bírálását, fogyatékoságainak zseniális megtapasztalását látjuk. Don Quijote alakjában ugyancsak értelmetlen a múlt visszajáró kísértetét keresni, hiszen senkit sem érdekel az, aminek az ideje lejárt. A figurával azért érdemes bajlódni, mert korunk gondolkodója, aki Shakespeare hőseit idéző tragikus elszántsággal a világ, az ember megváltásának minden terhét "bolondul" magára veszi, szellemi lehetőségeinek történelmi határait belátva, benne magára ismer. Vajon nem az újkori humanista az, aki a féktelen vágyától sarkallt, saját elvárásától lemaradó hősből önirónikusan magára ismer? Swift Gulliverje a klasszicizmus korában és a felvilágosodás századában az embert nem az érzékeknek kiszolgáltatottságában, nem is nyugtalan és ingatag személyisége béklyójában, hanem a nagyképű és ostoba tudás bűvöletében élőként ábrázolja. Sorsát a gondolkodó minden korábbinál keserűbbnek, elfogadhatatlanabbnak mutatja. A Gulliver alkotója nem csupán elégedetlen magával, hanem elveszti önmagát, elidegenedik magától, még arra sincs ereje, hogy bár keserűen, mulasson magán, vagyis alakját a legcsekélyebb mértékben figyelemre méltónak találja.

Ami az újkor korábbi századainak egymást kiegészítő ideális és torz ábrázolásait illeti, rájuk a Nietzsche kidolgozta tipológiai kettősséget alkalmazva, és a reneszánsz humanizmusnak az antik gondolkodás közvetítő szerepe iránti igényére utalva, az apollóni és a dionüszoszi fogalom párt illik. Mind az újkori tragédia, mind az újkori szatíra, bár az utóbbiban a káosz sötét erői sejtethetők meg, az antik görög világkép két pólusához hasonlóan egyaránt a kultúra jelenségeit jellemző rend, a kozmosz része. A görög gondolkodás dualizmusát félretevő és a dogma hagyományt közvetítő szerepének határait megtapasztaltató monista nagyregény azonban nem ismeri az ellentéteket kiegyensúlyozó és a kozmosz rendjét biztosítani tudó kettősséget. Flaubert, Goncsarov, Turgenyev és Tolsztoj az apollóni és a dionüszoszi kettősséget azzal számolja föl, hogy a fennkölt és a nevetséges jelenséget – ahogy Turgenyev fogalmaz: a hamletit és a don quijoteit – egyetlen, az ellentéteket lerontó kompozícióban fogja egybe. Például Tolsztoj regényében a hősnő ideális alakjával szemben Karenin, Vronszkij, Oblonszkij, Kitty, Dolly csüt, minduntalan a közönségességbe tévedő figurája áll. De nem azért, hogy – mint azt Tolsztoj a *Háború és békében* még megengedte – a szellemi elevenségét vesztő apollóni szólam mellett az élet szellemet termő képességét tanúsítsa, hanem hogy a létre emlékező, a lelki-szellemi épségét őrző, bár az igazság életbeli érvényesítésétől mint gyakorlatias, tevőleges megnyilatkozást igénylő és ezért a szó kezdetben valóságának monista elvét sértő erőfeszítéstől tartózkodó hősnőt a maga feledkező léhaságához, lelki-szellemi ürességéhez méltatlanul lerángassa.

Bahtyin téved, amikor az általa dogmatikusnak mondott, az ideális törekvésbe merevedőnek gondolt Tolsztojjal szemben Dosztojevszkij gondolkodását az antik menipposzi szatírából származtatja, Rabelais-val rokonítja, és a dosztojevszkiji ábrázolást karneválinak nevezve, benne a teremtmény tartalékait felszabadítani képes dionüszoszi beállítottság megnyilvánulását keresi. Dosztojevszkij, a monista nagyregény műfaj Tolsztojhoz mérhető jelentőségű művelője az apollóni–dionüszoszi fogalom párt kiüresedését, a keresztény kultúrában addig alkalmazott dualista szemlélet elégtelenségét a műfaj többi művelőjével szemben úgy fejezi ki, hogy a léttapasztalás alanyának az individuummal nem azonosíthatóságából, a tömeglét történelmi szóhoz jutásából következően a megmerevedésre, a kiüresedésre hajlamos apollóni formatisztelel mögött fölfedezi a szellemi elevenség forrását, a személyes és a világon túli igazságot, és a dionüszoszi mámor helyett ellenpólusaként a bűnt, a szellemellenes gonoszság értelmetlen, embertelen és istentelen pusztítását

ábrázolja. Liberális beállítottsága miatt a keresztény kultúra ontológiai kérdéseiben tájékozódni nem tudva, Bahtyin sajnálatosan melléfog, amikor föltételezi, hogy a gonoszság és a bűn formátlan, durva kitörései az újkor korábbi századaihoz hasonlóan a szellemi energiákat felszabadító bacchanáliák artisztikus rajzává stilizálhatók, a keresztény művészet jelenségei pedig az antik poétika vagy esztétika fogalmaival leírhatók. Az esztétikai teremtmény forrása Dosztojevszkijnél nem a keresztény pokol antik káosszá stilizálása, ezáltal a nyers népi megnyilvánulások közvetett igazolása, és a megmerevedett arisztokratikus értékek felülvizsgálata, hiszen a bűn gátlástalan tobzódása egyáltalán nem nevetséges. Dosztojevszkij nem a dogmákat, hanem szellemileg eltévelyedő hőseit neveti ki, akik gyáva kétségbeesésük miatt jobb belátásuk, lelki-szellemi értékeik ellenére alkotóerejük kibontakoztatásának reményében a bűn, a szellemellenes gonoszság igájába törnek, s miközben a személyes kiválás délibábját kergetik, magukat szellemi halálra ítélik, a létüket megalapozó szellemi tapasztalatot megtagadják.

Az újkori tragédia nevetséges kényeskedéssé silányult volna, ha a humanista szerepvállalás pátoszát nem kíséri a szerepbetöltés kielégítő voltában, sőt lehetőségében kétkedés keserű, még a szerepvállalás szándékának értelmességét is kérdésessé tevő, és a tragédia műfaji kereteit szétfeszítő szólama. A személyes kiválóság szóhoz jutásának legújabb kori lehetetlenségét felpanaszoló monista nagyregény pedig farizeusi képmutatásba fulladna, ha a világ gonoszban levéséért csupán a bűnök elkövetőit vagy a megalkuvókat hibáztatná, és a lelki-szellemi épséget őrző, illetve a világ megválthatóságában föltétlenül hívó, de az újkori humanizmus korlátait megszenvedő hőst az egész emberiségre nehezedő felelősség alól érzelmesen kivonná. Az egyelvűség követelményének megfelelően Anna Karenina nem is kísérletezik azzal, hogy személyes kiválóságát a világ ellenében érvényesítse. (Emlékeztetünk arra, hogy a saját életét és az emberi együttélést alakítani igyekvő Andrej Bolkonszki és Pierre Bezuhovnak, az első tolsztoji nagyregény, a *Háború és béke* hőseinek föllépése még nincs összhangban a műfajt szervező egyelvűség követelményével.)

Anna szerelmük beteljesülését a megölt testet feldarabolni, elrejtetni, a véres tett gyümölcsét élvezni akaró gyilkos lelkiállapotával jellemzi, és magát Vronszkij bűntársának tekinti, vagyis a gondolkodás egyelvűsége, a szeretet föltétlenségének érvényesítése ellenére partnerének közönségsége miatt számára nem adódik az emberi létezésnek a világhoz képest vett transzcendenciája, az Istenemberség megnyilvánulása. Mint szorongásának tragikus megélése tanúsítja, a hősnő az emberi együttélésben feltáruló hasadás ellenére sem tagadja meg a lényét megalapozó sugallatos életközösséget, hanem mint Isten Báránya magára veszi a világ bűneit, és lelki-szellemi épségét megőrizve, kiissza a keserű poharat, a ráháruló súlyos terhet viselve, betölti rendeltetését. Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényének hőse, Raszkolnyikov, aki az újkori humanizmus korlátait tudomásul nem véve, az ideális személyes föllépés lehetetlensége ellenére az igazság világbeli érvényesítéséről ábrándozik, Tolsztoj hősnőjétől eltérően nem a szeretet megváltó erejének kiárasztása, a sugallatos életközösség megerősítése érdekében a világ bűneit veszi magára, hanem abból magát kirekesztve, a szellemi-lelki halál állapotát földéizve, a megváltás paródiáját adja, és a szellemellenes gonoszsgót szabadítja a világra. Anna tragikus áldozatának meghozatala, valamint Raszkolnyikov gonosz és csúf vállalkozása egymás ellenpárja. Mind ennek elkerülhetetlenségét, mind annak lehetőségét az magyarázza, hogy az egyelvűség programszerű meghirdetésének időszerűvé válását követően az individuális hagyományörzés dualista felfogása, vagyis a Szentírás üzenetét a görög filozófia nyelvén közvetítő dogma nem képes kivédeni az emberi jelenség megosztását, és a szerepét be nem töltő intellektuális közvetítés

a keresztény tanítás világbeli érvényesülésének segítése helyett fékezi az értelemteljesülési folyamatot, akadályozza a létalapozó szellemi tapasztalás közvetlen szóhoz jutását, az igazság színéről színre látását. A dogmatikus formulák kiküszöbölésének kedvez, hogy modern világunkban a személyes igazságképviselet humanista modelljével szemben a jóléti demokráciának a gyakorlati szférát szabályozó személytelen struktúrái, intézményei magukra vállalják a világbeli gonoszság féken tartását. Ebbe az irányba hat az is, hogy az individuum merev intellektuális páncélzata mögül kilépő, magát attól megkülönböztető személy saját szellemi tapasztalását a sugallatos életközösség tapasztalatához mérheti, hiszen ma már a nyugati fejlődés eredményeképpen a keresztény nemzetek a maguk sajátos tapasztalatát az ortodoxiával hitelesítették, a létigazsághoz való viszonyukat meghatározták, tehát szellemi közösségük arculatának vállalására már egy ideje készen állnak. Szellemi kincseik mozgósítását az akadályozza, hogy a keresztény nemzet választottságának kinyilvánítása, a birodalom védő szerepének kiváltása egyelőre nem történt meg, és ezért mint az egyes emberek, a nemzetek is, abban a világban léteznek, amelyben a gonosz az úr, amelyben József Attila költeményét parafrázálva, az arany öntudatból fegyvert kell veretni.

A demokratikus értékek számonkérését és garantálását, a diktatórikus és anarchikus megnyilvánulások féken tartását mindenekelőtt az a puritán beállítottság szorgalmazza, amely a keresztény tanítást a görög filozófia nyelvén megfogalmazó, a dogmákat kialakító és ezért a hagyomány őrzése közben a léttapasztaló személy közvetlen megnyilvánulásainak teret nem hagyó antik görög társadalomhoz hasonlóan végletesen individualizálódott, de amelynek individualizáltsága nem a keresztény tanítással való megismerkedés előtt, hanem sajátos módon annak következményeként alakult ki, és amely ennek megfelelően nem mint a keresztény ortodoxia, az individuum szabadságát korlátozva, a nyugati fejlődés ellensúlyaként, hanem az individuális kezdeményező készséget kibontakoztatva, a nyugati fejlődés legradikálisabb képviselőjeként védi a keresztény kultúrközösséget a világba transzcendálódott gonosszággal szemben. Az Amerikai Egyesült Államok történelmi szerepe a huszadik században bontakozott ki, amikor a keresztény nemzetek önmeghatározása befejeződött, a szellemi tapasztalat felhalmozásának folyamata lezárult, de léttapasztaló személy és létre kérdező individuum fogalmi megkülönböztetése, valamint a szellemi tapasztalás emberlétet alapozó voltának reflektálása híján a gondolkodás – tekintettel a huszadik századot jellemző katasztrófahelyzetre, mintegy a kezdetekhez visszakanyarodva, a bizánci ortodoxiára emlékeztetően – gyakorlati megfontolásból korlátozta a mind az egyén mind a sugallatos életközösség személyes szellemi megnyilvánulását. Mivel a modern tömegtársadalom nem töri meg a gonosz világbeli uralmát, csupán a káosz sötét erőt szorítja a jóléti demokrácia kozmoszának peremére, a puritán birodalom nyújtotta történelmi lehetőséggel élve, a gondolkodás az értelemteljesülés rendje szerint fokozatosan értelmezi át a személyes szellemi megnyilatkozás korlátozását a szellemi tapasztalatból kiinduló, az individuális hagyományörzés másodlagosságát belátó személyes metafizika elvi kezdeményezésévé.

### *TOLSZTOJ ÉS DOSZTOJEVSZKIJ, AVAGY A MEGVÁLTÁS ÉS PARÓDIÁJA*

Tolsztoj Dosztojevszkijt az olyan lóhoz hasonlítja, amely első látásra kifogástalan-nak tűnik, ha azonban alaposabban megnézed, rájössz, semmi sincs rajta rendben, sem a csüdje, sem a marja, sem a fara nem olyan, amilyennek lennie kellene. E megjegyzés arról árulkodik, hogy az eposzi ihletésű *Háború és béke* vagy a tragikus hangvételű *Anna*

*Karenina* szerzője nem érti kiváló, de tőle annyira különböző pályatársa műveinek szatirikus jellegét. Amikor a műveket kezdetben kifogástalannak találja, bennük az emberlét végső kérdéseire fényt vető komoly drámai konfliktusokat sejt, szellemi problémák kifinomult elemzését reméli, vagyis az övéhez mérhető életmű sugallatának engedve, a másikat magához hasonlónak véli. Amikor pedig csalódik, és kritikai megállapítását megteszi, azt a szatirikus teljesítményt érzékeli, amelyet sajátos módon a művészi színvonal eséseként, a tulajdonképpeni feladat előli sajnálatos kitérésként értékel. Igazságtalanok lennénk, ha azt gondolnánk, hogy Tolsztojnak nincs humorérzéke, képtelen a szatirikus megoldásokat elismerni, hiszen művei bővelkednek a komikus, ironikus vagy szatirikus elemekben. Azt azonban joggal állíthatjuk, hogy a humanista szerepbetöltés kérdésében a tréfát nem ismeri, amire életét tette föl, amitől hite szerint az emberiség sorsa függ, abból nem hajlandó, személyisége épségét kockáztatva, gúnyt üzni.

Nem következetlenség, a gondolkodás szárnyalását lefékező elbizonytalanodás-e, hogy a humanista szerepbetöltés jelenbeli ellehetetlenülését belátó alkotó úgymond az idők szavának engedelmeskedni nem akarva, a reneszánsz kezdeményezte arisztokratikus szerepvállalás becsületét védi? Tolsztoj hajthatatlansága nem a szellemi hajlékonyság elvesztését, egy idejétmúlt gondolkodási formához való ragaszkodást jelenti, szellemi szilárdsága a viszonylagosság divatja idején az örök igazság személyességét és a változó világon túliságát fejezi ki. Bár a tekintélyelvű berendezkedés felbomlásának és a modern tömegtársadalom kialakulásának korában felszínesnek bizonyul az elképzelés, hogy az igazság életbeli érvényesülése kiváló személyiségek magányos erőfeszítésének eredménye, viszont éppen ekkoriban, elsősorban az arisztokratikus szerepvállalás igényét föl nem adó Tolsztoj – és nem annak valamely bírálója vagy "leleplezője" – életművében kap minden korábbinál nagyobb nyomatékot, hogy az igazság érvényesülése a keresztény tanításra alapozott sugallatos életközösség egészének teljesítménye, tör magának utat a keresztény tanítás lényegét jelentő felismerés, hogy a megváltás mint történelmi értelemteljesülés az érzelmi, az erkölcsi vonatkozásokon túlmutatva szellemi természetű. Hiba tehát azt gondolni, hogy az igazságképviselő arisztokratikus modelljének megdőlését követően a keresztény tanítás a világiasnak vagy pogánynak beállított humanizmus ellenében érvényesül, hiszen mint az orosz nagyregény elemzése tanúsítja, a humanizmus szellemi eredményeinek az egyetemes keresztény kultúrában való kamatoztatása, az arisztokratikus szellemi mozgalom vívmányainak közkinccsé válása az igazság színről színre látásának, Isten országa eljövételének egyik fontos biztosítéka.

Rosszul tenné Tolsztoj, ha a humanizmus dosztojevszkiji bírálatát magára venné, és hivatástudatát feladva, a humanizmus szellemi örökségét megtagadva, erejét arra összpontosítaná, hogy elhatárolja magát a szellemellenesség vonzását megszenvedő, őt magát pedig úgymond szellemi rangjában kompromittáló irányzattól. De rosszul tennénk mi is, ha kétségbe vonnánk, hogy a humanizmus dosztojevszkiji bírálata magát az arisztokratikus szellemi mozgalom eredményeinek közkinccsé tételén, a keresztény kultúra megújításán fáradozó Tolsztojt is illeti, és elfelejtkeznék arról, hogy az arisztokratikus igazságképviselő modelljének elégtelenné válását az is megszenvedti, aki ugyan életbeli alkalmazásáról főművében, az *Anna Kareninában* lemond, de ennek ellenére mint műve szellemi terének kialakítója továbbra is arisztokratikus nézőpontra áll. Az *Anna Karenina* megírását követően jelentkező, legélesebben a *Gyónásban* kifejeződő, a pálya második felét beárnyékoló, az alkotót magát pedig a művészet megtagadására késztető válság jelzi a humanista gondolkodónak az arisztokratikus beállítottság történelmi lezárulásától való érintettségét. Álláspontja ironikus kezelésében, pályatársa szatirikus teljesítményének elismerésében Tolsztojt az

akadályozza, hogy miközben megtapasztalja a személyes kiválóság értelemteljesítő képességének elégtelenségét, az alkotóerő forrásának változatlanul nem a sugallatos életközösség minden tagját, hanem annak bizonyos megkülönböztetett helyzetű képviselőit tekinti. Az ortodoxia örökségét az újkorban képviselő Tolsztojnak kell a szellemi tájékozódás archimédieszi pontját, a világon túli örök igazságot a civilizációs haladás, az individuális kezdeményezés álarcában személytelenné maszkírozott szellemi tapasztalás áradatának háttérében ismételt, de már a létfelejtő görög filozófia nyújtotta biztonság nélkül, vagyis a szellem elevenségének érzékeltetésével egy időben felmutatni.

Nem fejt ki programszerűen a szellemi tapasztalás létalapozó szerepét az orosz nagyregény Tolsztoj mellett legjelentősebb képviselője, Dosztojevszkij sem. Mivel ő sem terjeszti ki mindenkire a kiválasztottságot, az a látszat adódik, mintha az alkotóerő forrásának ő is az individuális minőséget tekintené. Nem az arisztokratikus szemlélet meghaladása, hanem az arisztokratikus szerepbetöltés megroppanásának botránya készíti a humanizmus bírálata, a pusztán csak egyéni igazságképviselet érdekében tett erőfeszítés szatirikus ábrázolására. A *Bűn és bűnhődés* írójának teljesítménye természetesen nem a személyiség sajnálatos megroppanásában fog, Dosztojevszkij önmaga megítélése, a neki kijutó szenvedés elfogadása, az eltévelyedés tanulságainak feldolgozása révén válik végül mégis a humanista problematika kiemelkedő jelentőségű képviselőjévé. De nem ugyanoda jut el bizonyos kitérő megtétele után, ahol a szellemi álláspontja mellett töretlenül kitartó Tolsztoj áll. Dosztojevszkijt azért a második hely illeti meg Tolsztoj mögött, mert bár a szellemellenesség vonzásának megszenvedése nyomán humanista szellemi rangját visszanyeri, nézőpontjáról többé nem belátható, hogy a történelmi értelemteljesülés az arisztokratikus világkép feladását követően a szellemi teremtménynek a közösség egészére való kiterjesztése által fog bekövetkezni.

Aki Dosztojevszkijt, a humanista szerepvállalás szatirikus ábrázolóját a dogma megtörőjeként ünnepli, az dogmán nem az igazság személytelen intellektuális közvetítésének metafizikai eljárását (vagyis az egyházi dogmát és a hozzá igazított redukcionista filozófiát), hanem a keresztény tanítást megtagadva, a gnózis és az anarchizmus szellemében az isteni igazság személyes megtapasztalásának és prófétai megszólaltatásának lehetőségébe vetett hitet, tehát magát a Szentírást és az Evangéliumot érti. A dogmatikus közvetítés igényének meghaladására, a humanizmus korlátai nyomán támadt válság leküzdésére Tolsztoj összpontosít, aki Dosztojevszkijel ellentétben pályája csúcán a teremtmény kiáradásának igényét szólaltatja meg, azaz a megváltást mint történelmi értelemteljesülést szellemi látókörébe vonva az isteni igazság személytelen, intellektuális közvetítésének kiküszöbölését időszerűnek ítéli. Ez annak ellenére így van, hogy neki sem sikerül az általa megtapasztalt igényt megvalósítani. A pálya második felét átfogó erőfeszítések egyszerre fejezik ki egyrészt annak rendkívüliségét, hogy az arisztokratikus modell elégtelenségének tapasztalata nem ingatja meg Tolsztoj szellemi szilárdságát, másrészt azt, hogy Tolsztojnak sem sikerül a humanizmus válságát meghaladni. Bár az örök igazság személyességének és világon túliságának *gondolatát* igazában Tolsztoj szellemi szilárdsága fejezi ki, világbeli érvénye, mindenhatósága nem válna megtapasztalhatóvá, ha a szellemellenesség vonzását megszenvedő (bár a humanista szellemi rangját visszanyerő) Dosztojevszkij nem tenné azt a bukásában magát az igazság megváltó erejének átadó, a mindenható Istenre bízó ember *élményévé*. A humanista szerepvállalás szatírát adó alkotó így, pályatársa teljesítményét kiegészítve – és nem annak ellenében – járul hozzá a személytelen igazságközvetítés helyében az igazság személyességének és világon túliságának közvetlen érvényesítéséhez.

Dosztojevszkij teljesítményének forrása a humanista pozíció visszanyerése és nem a szellemi tapasztalás közvetlensége, ezért életművében az igazság megváltó erejének átélése nem kiteljesíti személyességének és világon túliságának gondolatát, hanem az előbbi kidolgozásának az utóbbi elhomályosulása az ára. A humanista egyetemesség eszméje az igazság személyességének és világon túliságának tapasztalatát birtokló, de – bizonyos történelmi helyzetekben a világban csak latensen jelen lévő – megváltó erejének magát átadni nem tudó tragikus tolsztoji hősnőt a szorongás elfogadására ítéli, viszont a dosztojevszkiji szatírában az isteni igazság megváltó erejének átélése kiszorítja annak emelkedett szellemi képviselőjét, és így az a halhatatlan lélek iránti hisztériás rajongássá, a szenvedés beteges kultuszává fokozódik le. Az értékek ütközése és torzulása azonban nem annyira Dosztojevszkij gondolkodásában, mint a műben ábrázolt világban következik be: nem a szatíra értő olvasója vagy a parodista szerepét vállaló alkotó, hanem a humanista program szatírájaként a hős nyújtja – legjobb igyekezete ellenére, de természetesen saját szellemi elégtelenségének bizony ságaként – a megváltás paródiáját. Mégis elvágunk az értelemteljesülés útját, ha megelégednénk a szellemi lehetőségeit kimerítő program parodizálásával, és további erőfeszítések vállalása helyett parodista meg parodizált, az alkotó gondolkodás meg az ábrázoltak között átjárhatatlan választóvonalat akarnánk húzni. Ha a szorongásban az isteni igazságot megtestesítő hősnő is megéli az általa el nem követett bűnnel, a bűnben megrekedt emberiséggel való közösséget, még inkább be kell látnia azt, a szatíra, a paródia ostorát önmaga ellen fordítva, annak, aki az igazság útjáról letévedt, bár belátta eltévelyedését, és jóvá tétele érdekében minden áldozat meghozatalára késznek bizonyult.

Bár az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát, azaz a megváltás programját vállaló Tolsztoj teljesítményét kiegészítő Dosztojevszkij életművében a megváltás programja kétségtelenül torzul, hiba lenne, ha az orosz nagyregény első számú művelőinek teljesítményét mint a megváltást és annak paródiáját állítanánk egymás mellé. Egyrészt azért, mert mint láttuk, éppen az igazság személyességéből és világon túliságából következően a megváltás programjának tolsztoji kifejtése sem teljes a dosztojevszkiji szatíra nélkül. Másrészt pedig azért, mert az álláspontját teljes értékűen kifejtő, illetve annak határait megtapasztaló, vagyis a pálya második felében úgynevezett világnézeti válságát megszenvedő Tolsztoj, bár egészen másként, mint pályatársa – egyfelől a szatíraíró, a parodista erényei, másfelől az arisztokratikus szerepvállalási készség megingása nélkül –, bizonyos értelemben maga is a megváltás paródiáját adja. Vajon nem kelt parodisztikus hatást, ha a tragikus személyiséget felörlő és a történelmi emberrel való nagyvonalú azonosulást jelentő, a szellemi energia maximumát mozgósító szorongás helyébe a moralista szigora lép? A hősnőjét túlélő nagyregényíró így fizet annak tragikus vétségéért, hiszen Annához hasonlóan neki sem sikerül a humanista programon belül az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát az igazság megváltó erejének való föltétlen önátadással összekötni. Esetében a tragikus magaslatról lemondást nem az eltévelyedés magyarázza: Tolsztoj mindvégig igaz ember marad. A monista nagyregény álláspontjának meghaladása, a műfaj lehetőségeinek kimerülése miatt mond le arról, ami hosszú ideig vitathatatlan szellemi birtokának tűnt. Miközben azonban a két életmű viszonyának árnyalt megítélésére törekszünk, óvakodunk attól, hogy a moralistává váló, a megváltás paródiáján nevetni nem tudó Tolsztojt dogmatikusnak nevezzük, azaz a személyes és a világon túli igazság melletti föltétlen elkötelezettségét, amelynek létrejöttét a nagyregény köszönheti, a jóság prédikátori hirdetésével, vagyis az idős alkotó tiszteletreméltó, a maga nemében kifogástalan, ám korábbi szárnyalásához nem mérhető teljesítményével egybemossuk.

Dosztojevszkij szatirikus törekvéseit Kafka teljesíti ki azáltal, hogy a szellemi eltévelyedés kivédése, a megváltás immanens paródiájának elkerülése érdekében abszurd módon úgy tesz, mintha a krisztusi megváltás szellemében elvben mindenkitől követelt szellemi teljesítmény ténylegesen nem lenne mindenkitől várható. A humanista egyetemes-ségesszme szatírját kiteljesítő, a zsidó vagy szentírási ortodoxia tapasztalatára támaszkodó Kafkát a keresztény ortodoxia tapasztalatát értékesítő Tolsztojhoz mérhető, de vele ellentétes jellegű szellemi szilárdság jellemzi. Míg az orosz klasszikus az elégtelenségét megmutató, számára mégis a személyes szellemi erő forrásának számító arisztokratikus felfogás mellett tart ki föltétlenül, az isteni törvényt a világon mindenkitől számon kérő, ám a személyes szellem megváltó erejének való önátadásra magát képtelennek ábrázoló abszurd regényíró úgy tesz, mintha senkitől nem várna semmit. Az abszurd regénybe nem a humanista szellemi eltévelyedése vonja be az igazságnak való személyes önátadás mozzanatát (mint láttuk, Dosztojevszkijnél így van), és nem az igazságképviselet arisztokratikus modelljén kéri azt az igazság személyességének és világon túliságának tapasztalatát hordozó gondolkodó mint szellemi szilárdsága elvárható gyümölcsét tragikus következetességgel számon (amint Tolsztoj világában történik). Kafka egyedülálló teljesítménye, hogy a nagyregényen belül elképzelhetetlenül utal a megváltásnak mint történelmi értelemteljesülésnek az arisztokratikus programon túlmutató látókörére, amikor a humanista igazságképviseletet nem tragikusnak vagy komikusnak, azaz a világ igazságtól elszakadtsága vagy az ember szerepbetöltő képességének fogyatékossága miatt elhibázottnak mutatja, tehát sem nem az emberből, sem nem a világból, hanem közvetlenül a személyes és a világon túli igazságból magyarázza.

Az isteni igazság mindenek előtt valóságát tanúsító és saját szellemi szilárdságát kifejező Kafka az arisztokratikus igazságképviselet abszurdítását mutatja ki. Az abszurd regény szerzője azonban a megváltás formális tagadásának a szentírási ortodoxiából következő kényszere miatt ontológiai szilárdsága ellenére arisztokratikus állásponton marad. Kafka szellemi szilárdsága ugyanis Tolsztojtól eltérően nem az arisztokratikus igazságképviselet melletti kitartásban fejeződik ki, hiszen a megváltás jó híre elé a Törvény fölötti örököszt helyező alkotó esetében az nem a szellemi eltévelyedés elkerülésének képességét, hanem a személyes szellemi megnyilatkozás lehetőségétől megfosztottságot jelzi. Ezért a karkai abszurd a történelmi értelemteljesülés drámájában az amerikai puritán beállítottságnak adja meg a végsőt, amely annak ellenére a gonosz világbeli hatalmának korlátozását tekinti feladatának, hogy az ószövetségi ortodoxiától eltérően erőfeszítéseit az üdvtörténeti pátosz jellemzi, azaz az arisztokratikus programot elégtelenségének tapasztalata ellenére képviselő Tolsztojtól és Kafkától különbözően képes az igazság megváltó erejének magát átadni. Ez a szemléletváltás rendkívüli jelentőségű, noha utópikus a puritán üdvtant jellemző elképzelés, hogy az értelemteljesülés személyes szellemi erőfeszítés hiányában is kibontakoztatható, a puritán beállítottságnak a gonosz világbeli hatalma elleni küzdelme a történelem végévé nyilvánítható.

A puritán üdvtan utópizmusabból fakad, hogy a gonosz világbeli hatalmának megfékezésére összpontosító és a komplikációk elkerülése végett a személyes szellemi megnyilatkozásokat az értelemteljesülési folyamatból kikapcsolni akaró gondolkodás, amely az individuumnak, a világbeli gonoszság elleni küzdelem katonájának megadja a kezdeményezés szabadságát, nem hagy teret a szellemi tapasztalat személyes megnyilatkozásának, és miként az egyházzal, a sugallatos szellemi közösséggel szemben kizárólag a hagyományra, a Szentíráásra hivatkozik, a szellemi alkotóerőt végeredményben csak a személytelen gyakorlat szűrőjén keresztül engedi érvényesülni. Utópizmusának következmé-



nye pedig az, hogy az erőknél a gonoszság féken tartására való mozgósítása közben hatalma megtörésének szellemi látóköre elhomályosul, mert az igazság megváltó erejének való önátadást csorbítja a szellemi tapasztalat megszólaltatásának elmaradása. Dosztojevszkijjel ellentétben a puritán gondolkodás elkerüli a szellemi eltévelyedést, mert miközben erőit a világba transzcendálódott gonoszság ellen fordítja, józan mértéktartással lemond a személyes szellemi kérdések tisztázásáról, és a személyes ellentmondásaiba bonyolódó vagy azokba belebukó embernek bűnei jóvátételül a világbeli gonoszság elleni küzdelmet ajánlja. A *Bűn és bűnhődés* egyik hőse, a saját gonoszságától megcsömörlő Szvidrigajlov jellemző módon öngyilkossága előtt az Amerikába kivándorlás lehetőségét emlegeti, személyes válságának ilyen megoldását, a személyes szellemi kérdések felfüggesztését azonban a monista nagyregény műfaja nem engedi.

Ahogy a gonoszság apokaliptikus kiadásának, a totális diktatúrának a kivédése érdekében a puritán gondolkodás elutasítja az igazság intellektuális közvetítésére támaszkodó arisztokratikus erőfeszítést, úgy várható a személyes szellemi tapasztalást beárnyékoló intellektuális közvetítésnek, illetve teológiai alkalmazásának, a Szentírás dogmatikus közvetítettségének megszüntetésétől mintegy az előző teljesítmény folytatásaként a dolgok menetét jelenleg megszabó puritán gondolkodás utópizmusának leküzdése. Az igazság személytelen közvetítésének kikapcsolását, a személyes szellemi tapasztalás létalapozó szerepének számításba vételét az teszi lehetővé, hogy a modern tömegtársadalmat, a jóléti demokráciát kezdeményező puritán beállítottság civilizációs teljesítményével védőernyőt von az általa egyébként nem osztott személyes szellemi erőfeszítés fölé. De talán még fontosabb, hogy a világba transzcendálódott gonoszszaggal ezután számolni nem kénytelen szellemi erőfeszítés a bűn értelmetlenségét, sötétségét a személyes igazság értelmessége és világossága felől megközelítve, vagyis az igazság megváltó erejét mozgósítva sem kockáztatja a megbocsátás, a feloldozás kétértelművé, a gonoszság előtti behódolássá torzulásának veszélyét.

A civilizációs védettség elfogadására, szellemi hozadékának hasznosítására természetesen csak az válik képessé, aki a puritán beállítottságból kilépve, a jónak teremtett világot megfertőző gonoszszágnak, az emberi személyt gúzsba kötő bűnnek az igazság szellemi erejével való lebírására összpontosít. E feladat megoldása azt igényli, hogy a személytelen metafizika fikcióját elutasítva, a gondolkodás a személyes igazságot, Istent ne az emberhez hasonlóan tudattal, akarattal felruházott, a világtól tárgyszerűségében is elkülönülő létezőnek tekintse, hanem személyét mint tisztán szellemi létezőt az értelemadás képességével, erejével azonosítsa, és egyetlen világon belüli, az ember számára elérhető megnyilatkozását az ember személyes szellemi késztetéseiben, teljesítményében ismerje föl. A személyes metafizika álláspontjáról, illetve az evangélium szellemében belátható, hogy bármily súlyos a bűn, mindenekelőtt nem annak nagysága, hanem az igazság megváltó erejének személyes gátoltsága a tőle megtisztulás, a megigazulás, a megvilágosodás akadály. Tolsztoj hősnője az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát, valamint az igazság megváltó erejének való önátadást csak tragikus vétségének megszenvedése, a szorongás önfölszámoló élményének elfogadása árán kapcsolhatta össze, azaz az emberiség egységét csak a bűnélmény elszabadításában fejezhette ki. A gonosz világbeli hatalmának megfékezése nyomán mód nyílik arra, hogy ki-ki, akár keresi a találkozást az igazsággal, akár gyáván fut előle, vagy fényét éppen gonoszul elhomályosítani igyekszik, vele közvetlenül, személyesen, színről színre, magát ítéletének kitéve, és lényét általa kiteljesítve, megváltottságát megtapasztalva találkozzon.

A személyes szellemi teljesítmény megújítására elsősorban az újkori fejlődés szellemi eredményeit létre hozó és őrző, a sugallatos életközösség fenntartásának igényét fel nem adó, azaz nem a Szentírás individuális értelmezésére szorítkozó európai kultúrák, nemzetek motiváltak. Nem mondhatjuk azonban, hogy a puritán beállítottság ebben a tájékozódásban ne lenne közvetlenül érdekelt. A totális diktatúra intézményeinek felszámolása, hatalmának megdöntése szinte kizárólag az öreg kontinens problémája volt, mint tudjuk, olyan probléma, amellyel magára hagyottan nem tudott volna megbirkózni. A nem föltétlenül intézményesülő, az igazi veszélyt nem intézményeiben megtestesítő anarchizmus rendszabályozása viszont a legnagyobb megrázkódtatást minden bizonnyal a személyes szellemi feladatvállalás üdvtörténeti szerepét elhallgató puritán gondolkodás számára jelenti. Annál is inkább, mert az anarchizmus megfékezése ugyanúgy Amerikára hárul, ahogy a "létező szocializmus" vagy a nemzeti szocializmus megdöntésében az övé volt a döntő szerep. Reméljük, hogy Amerika ennek a feladatnak is meg fog felelni, de sejthető, hogy a gonoszság szellemi vonatkozásait előtérbe állító anarchizmus megingatja a gonoszt világának peremére szorítani eltökélt, ám e szembenállást értelmezni és így feloldani nem tudó, hiszen az anyagi jellegű gyakorlati kérdések megoldására szakosodott puritanizmus szilárdságát. Várható, hogy ez a tapasztalat a puritán gondolkodáson belül is kikényszeríti a személyes szellemi tájékozódás egykor, a kezdeteknél elejtett fonalának föl vételét.

# A REGÉNY MORFOLÓGIÁI AZ ANGOL MODERNIZMUSBAN

(részlet)

Zsélyi Ferenc

[...]

## 1.1.5.1. *Karakter Interface* - [...]

Első olvasáskor a karakter, ha az főszereplő (round character) karaktere, többnyire furcsán hat az újdonságával. Ismerős ismeretlen. De mire befejeződik a cselekmény diskurzusának a pszichomachiája, helyre tesszük őt is, meg magunkat is. Mégis ez az *unheimlich* borzongás vagy révület az, ami a modernizmus dekórumának tűnik. Olyan Virginia Woolf itt következő megközelítése, mintha csak Eliot *Waste Land*jének a trampjét, Teiresziást köszöntené, vagy esetleg a saját *Orlandó*jának az öreg almaárus nőét:

I believe that all novels, that is to say, deal with character, and that it is to express character - not to preach doctrines, sing songs, or celebrate the glories of the British Empire, that the form of the novel, so clumsy, verbose, and undramatic, so rich, elastic, and alive, has been evolved.

(Woolf 1924, 117)

Az *undramatic* szó lehet a legfontosabb mindebben, mert ezzel tudja átvinni a külső cselekményességet a belső *flow of consciousness*-be, a tudat(alatti)folyamba. Ha *undramatic* a diskurzus, azzal majdnem száműzte magát a cselekményt. És ez arra utal, hogy a hagyományosan is meglepő aránya a történet (1%), a cselekmény (8-10%) és a diskurzus (90%) részesedésének a regényben a modernizmusban még inkább a diskurzus felé dől. Ezzel azt is mondtuk, hogy a modernista regény a XX. században az egyénre egyre jellemzőbb befeléfordulás korrelátuma vagy szimulakruma.

Hogy ez nem baj, arra E. M. Forster *Aspects of the Novel* (1927) című előadássorozatának a "Prophecy" fejezete ad magyarázatot. Keats *unheard melody* toposza köszön vissza Forster trópusában. Mert hogy Forster átalakítja a művészi fennségességet egy részben egzisztenciális részben episztemológiai fogalommal. Ahogy Keats metaforája, úgy Forster trópusa is *másik szöveg*nek tekinti a műalkotást, ami alatt azt értem, hogy az ezekben található jeleknek egész más a jelölő stratégiájuk, mint a mindennapi életben használtaknak. Ugyanis ott a realitás elve megköti a referenciát, és azt követeli meg a jelölőtől, hogy legyen neki korrespondenciája a valóságban. Vagy egyszerűbben: a mindennapi élet diskurzusa megköveteli, hogy tudjuk [ismerjük], mit beszélünk. Ha jól belegondolunk, ez rendkívül beszűkíti a beszélgetés lehetőségeit.

Forster *prófécia*ja a referencián vágott rés, Kristeva követői valószínűleg benne ünnepelnék a *rupture*, a meghasadás (maghasadás) trópusát. Az is. A prófécia kifordítja a diskurzust, a cselekményt is azzá teszi az örök pillanat, az *eternal moment* trópusán keresztül, és lehetővé teszi, hogy a pillanat nyomatéka az örökkévalóság unalmas ritmusának az értelemet nélkülöző biztonságával vetekedjék. Emlékezzon az olvasó arra a látszólag dög unalmas első fejezetre Woolf *To the Lighthouse* című regényében.

A *prófécia* kitágítja (*extension*) a referenciát, a regényíró hangszíne (*accent in the novelist's voice*), a regényíró nótájának a hallatlansága (*the strangeness of his song*), ami

persze sokkolja az olvasót (*shock for the reader*) - mindez fölborogatja a köznapi logikát (*the furniture of common sense get broken*), hiszen a prófécia olyan romhalmaz (*wreckage*), mint ami a nappalinkból lenne földrengés után (*like a drawing-room after an earthquake*), ami arról tanúskodik, hogy a bárd itt járt a regényben (*bardic influence has passed through the novel*). A prófécia az örök pillanat (*the eternal moment*), ami az emberek szeretetéből és a gyűlölködésükből fakad (*raising of human love and hatred*), és ami után már soha nem lesz az ember újra normális (*normal no longer*). A regényíró a prófecián keresztül elvezeti az olvasót az egyetemes emberhez (EMF 1927, 129-130).

Más ez, mint a katarzison keresztül megtapasztalható megtisztulás. A modernisták amúgy is irtóznak az érzelgősségtől, mert azt hiszik, hogy a Viktória korabeli *sham*, azaz a képmutatás és a középszer akar visszatérni vele. Ők inkább a romantika érzelmeit fogadják el a maga harsogó mivoltában. Molly Haydn *Krisztus utolsó hét szava a keresztfán* oratóriumából énekel, meg Mozart C-moll miséjéből, Forster regényében, a *Where Angels Fear to Tread*ben a *Lammermoori Luciát* nézik az olasz operában, a *Howards End*ben Beethovent, Schumann és Wagnert hallgatnak. Amikor Elgar következik a koncerten, több szereplő kimegy a tereméből.

A prófécia valamiféle mennyei plussz, ami a platóni ragyogáshoz vagy révülethez hasonló, és amit Forster itt is és leginkább az *A Room with a View*ban (1908), a nap/sugár toposzában jelenít meg. Csakhogy az öreg Emerson a regényben azt mondja, hogy a dolgokat a belső (ki)sugárzással, a belső fénnel (*the light within*) lehet meglátni. Ezért is adja oda szívesen a két nyafogó angol turistalánynak a szobáikat, azokat, amelyeknek a városra néz az ablakuk. Firenzét Emerson úr belülről ismeri. És ahogy Plátón *Phaidroszában* is az Isten megtapasztalásához a ragyogásban kell részesülni, úgy Forster irodalomelméletében és saját írásaiban is imígyen van jelen az istenség, bár soha nem a kereszténység istene. Dosztojevszkij kapcsán úgy tematizálja az isten megtapasztalhatóságát, hogy az egyszerű allegóriában szinte kifordul önmagából a világ:

*...God is in the soul and the soul is in God as the sea is in the fish and the fish is in the sea. Every sentence he [Dosztojevszkij] writes implies this extension, and the implication is the dominant aspect of his work.*  
(EMF 1927, 136)

Arról az epizódról beszél ebben a részben, amikor a *Karamazov testvérekben* Mitya meglát egy asszonyt, aki dupla olyan idősnek látszik, mint amilyen, és akinek az ölében egy éhes síró kisgyerek van. A látvány enigmává nemesül Mitya megrökönyödésében. Aligha fogja valaha is túltenni magát ezen az élményen. Ez az ember itt megváltozik, azaz főszereplővé válik, mert mostantól nem az, aki eddig volt. Nemcsak arra vágyik, hogy a gyerek ne sírjon, hanem hogy az anya se sírjon emiatt, sőt - és itt válik prófeciává Dosztojevszkij diskurzusa - senkinek a világon ne kelljen többet sírnia (EMF 1927, 135). Az epizód szereplői és a szemlélője, Mitya, meg a másik szemlélője, az olvasó eggyé válnak a szánalom és a szeretet által. A prófécia tehát az identitást fenyegető trópus, ami a mellékszereplőt főszereplővé avathatja, mert egyetemes jelentőségre tehet szert általa.

Ezt úgy teszi, hogy az ő élménye és az olvasó élménye szimultán, nem véletlen, hogy így tudja elemelni az olvasót az olvasó földi valóságától - no és az olvasó földi szeretetétől. Forster képzavara, miszerint süllyedve emelkedünk a mindennapi valóságunk

föle, nagyon is beszédes azt illetően, hogy a prófécia sokkoló mivoltát komolyan kell vennünk. Egyáltalán nem biztos, hogy a prófécia helye (toposza) nekünk rögtön az első olvasásra tetszeni fog.

*...Dostoyevsky's characters... They convey to us a sensation that is partly physical - the sensation of sinking into a translucent globe and seeing our experience floating far above us on its surface, tiny, remote, yet ours. We have not ceased to be people, we have given nothing up, but 'the sea is in the fish and the fish is in the sea'.*  
(EMF 1927, 138)

A prófécia nincs szavakba öntve, afféle *undercurrent... outside words* (EMF 1927, 142). Ezt megint csak *másik szövegnek* kell fordítsam.  
[...]

Conrad és Henry James nemcsak az elméleti írásaikban, hanem az elbeszélő szövegeikben is alaposan megforgatták a XIX. századnak azokat a szokásait, amelyek a karakterek *interface* paradigmáinak tekinthetők, és amik - mint ilyenek - a cselekmények megszerkesztésének a szabályai voltak.

Hogy lássuk, miben is áll a változás, áttekintjük Henry James két tanulmányát arról, mi köze van a realizmusnak a fikcióhoz. Majd pedig Joseph Conradnak a *The Nigger of the "Narcissus"* című regényéhez írott előszavát (1897) és a *The Secret Sharer* című elbeszélését idézzük föl, ugyanis ebben a két utóbbi írásban úgy változik meg a fikcionalitás fókusza, és úgy születik meg a modernizmus nézőpont kultusza, hogy annak in/adekvát voltát az olvasó ott helyben meg is tapasztalhatja magában az elbeszélésben.

A "The Art of Fiction" című tanulmányt 1884-bben írta Henry James. Ebben az írásban rajzolódió ki a nézőpont esztétikája, ahol a regény a valóságnak nem a közvetlen fényképszerű lenyomata, hanem a valóság áttűnése a személyességen (*A novel is in its broadest definition a personal, a direct impression of life.* [James 1884, 54]). Ez a személyesség intenzitásként válik az olvasó élményévé - mintha valaki *ott lenne* (*Daseinnek* fogják ezt később nevezni a filozófiában). És ez megnyugtatja az olvasót, hogy nem verik át, mert amit elhisz/ amiben kételkedik, az autentikus, az valóban valakié volt, amíg ő, az olvasó el nem olvasta. Mert most meg már az övé. Ahhoz hogy valóban valaki beszélhessen valakivel a regényes élményben, a szövegben beszélő mindent át kell tudjon élni, és mindenről kell, hogy beszéljen.

James elviszi a regényt a valóságghüségétől a valódiság felé. Ez ugyanakkor a társadalmi valóság szabályai ellenében és a személyes örömök mellett szól. Mintha Freud *örömelve* kerekedne felül a *valóság elvén*. Persze nagy ára lesz ennek, mert az örömelv öreganyja a halálöszön, és 1884-ben már nem sok idő van addig, amíg egyszer csak a regény annyira elszakad a valóság tükrözésének a kiüresedett sematizmusától, hogy a cselekmény öntetszelgő stílusjátékká változik. Gyakorlatilag a cselekmény maga is sémává lesz - mint a *The Picture of Dorian Gray*ben vagy a *Draculában*, mivel nem a fordulatosság, hanem a kötések és az oldások kötelező volta szerkeszti a cselekményt, ami így nem fordít ki senkit önmagából, azaz nem válik senki főszereplővé (round character) a cselekmény által, mert a cselekményben a trópusok morfológiai elemek és nem valódi *fordulatok*. Nincs *sorsszerűségük* és nem fordul ki általuk önmagából senki, nem lesz senkiből sem más ember.

Wilde-ra szoktunk hivatkozni, amikor a mű személyességéről beszélünk, de itt, 1884-ben Henry James is azt mondja, hogy a szöveg az alkotóé, és az alkotóra vonatkozik, és semmi nem szabhat határt annak, mit művel a *saját* szövegében. A szövegen áttűnő alkotó a titka a szövegnek (James 1884, 54), ő az a bizonyos "figure in the carpet" ["The Figure in the Carpet", \*\*\*\*], akit történetesen Wilde Mr. W. H.-nek nevezett el.

Nem a világ szűnik meg a fikcióban, hanem az a régi módi másolás alakul át, amelyben a fikció a második és nem a *másik szöveg* volt a valósághoz képest. Nem a valóságból mérícskéljük a megrajzolt kép eredetiségét, hanem a képből nézünk vissza a valóságra, és ha az így megtapasztalt élmény elsodorja a mindennapi élet józanságát, és helyette ad valami mérvadót, *élményt* - mintha valahol máshol lettünk volna, amíg olvastunk; mintha valaki más lettem volna, amíg olvastam<sup>9</sup> -, akkor regényt olvastunk. Az olvasás *élmény* (experience), amely folyamat(á)ban *él*. Ezzel szűnik meg a fikció dokumentum volta, amennyiben a szöveget alkotásként/ alkotóként kívánjuk *élni*. Az *élményt az olvasás mint tapasztalat* ugyanakkor az olvasónak is aktív szerepet juttat. Az olvasó a szövegen áttűnő alkotó személyesség tudatosságának a részesévé válik. Mintegy kicserélik egymás személyességét, amíg az olvasó olvas.

Olyan ez, mint amikor a film, illetve a harmincas évek film utáni regénye folyton változtatja az elbeszélés fókuszát, amikor vándorol a kamera, és az olvasó meg a néző már szinte nem is tudja, hogy ki ő, amikor azt látja, amit.

[...]

James egyrészt magát a modernista prózapoétikát hirdeti meg azzal, hogy számára a regényben a valóság áttűnik az alkotó tudaton, de ugyanakkor ezzel vissza is tér egy korábbi paradigmához, a romantikába, ahol az alkotó személyesség öngerjesztő mítosza tudta feloldani a neoklasszicizmus szabályszerűségét. És mint ahogy a romantika efféle személyessége sem szabadosság volt, hanem nagyon is konzervatív, arisztokratikus alkotó egoizmus, úgy a modernizmus sem az olvasótábor növekedését tekintette a céljának, hanem azt, hogy a szöveg arról tegyen tanúbizonyságot, hogy *ott voltam* - vagy alkotóként vagy befogadóként. Ehhez viszont annyi régi szabályt kellett ismernie mindkét félnek, ami aligha várható el a középosztály tagjaitól.

Nem véletlen hogy az irodalmi szöveg patológizálódik, aminek a legfontosabb pillanata Angliában az Oscar Wilde per, ahol végül is James poétikáját is Wilde fejére olvassák, mondván, hogy amit írt, az ő maga. Ennek a társadalmi méretű meghasonlásnak a reprezentációja, a *screenje* lett az irodalmi szöveg. Én magam azért vetem el a *dekadencia* szó használatát az irodalomtörténeti diskurzusban, mert a dekadencia fogalma korabeli klinikai és kriminológiai téveszmékkel terhelt, és maguknak a szövegeknek a minőségéhez semmi közük sincs. Azt meg senki nem gondolhatja komolyan, hogy a *Dorian Gray*

---

<sup>9</sup>HOLLAND, Norman: "Unity Identity Text Self" in: BERMAN, Emanuel (ed.): *Essential Papers on Literature and Psychoanalysis*. New York: New York U.P., 1993, pp.323-340: *Once in, the literary experience drops down to "deep," unconscious levels (like the day-residues from which a dream is made) and there becomes transformed into the unconscious wish associated with this person's particular identity theme, a fantasy pushing for gratification, pressing upward toward coherence and significance. And it is this higher level that we talk about artistic experience to others, passing the work through from left to right and from primitive, "lower" modes of enjoyment to "higher" appreciations* [332].

cselekménye ennek az "új és romlott" kornak az újdonsága. Ami újdonság benne, az legfőljebb az, ahogy a rettenetes történetet Wilde elképesztően szép szavakban mondja el. Az ebből adódó képzavaros élmény lehet talán a koré.

Experience is never limited, and it is never complete; it is an immense sensibility, a kind of huge spider-web of the finest silken threads suspended in the chamber of consciousness, and catching every air-born particle in its tissue. It is the very atmosphere of the mind; and when the mind is imaginative - it takes to itself the faintest hints of life, it converts the very pulses of the air into revelations.

(James 1884, 56)

Ez az allegóriában kifejtett poétika az elbeszélés szükségszerűen metonimikus voltával szemben a metaforicitást teszi a regényesség esztétikai céljává, azaz poetizálja a prózát. Ez a poetizáltság kiváltja azt a XIX. század közepi követelményt, hogy a fikció egy-egy értelműen feleljen meg a valóságnak, hiszen azzal, hogy befejezhetetlenként (*never complete*) definiálja az elbeszélés modalitását, az *élményt* (experience), kizárta azt is, hogy megfeleljen a konkrétan végesen be- és átlátható valóságnak.

Ha minden apró mozzanat (every air-born particle; the faintest hints of life) az elbeszélés ürügye lehet<sup>10</sup>, akkor megváltozik az *esemény* státusza is ebben az újfajta elbeszélésben. A mozzanat magában aligha változtatja meg a világ folyását. Azonban akkor, ha a világot a keleti vallásokhoz hasonlóan egységében szemléljük, ahol a legkisebb

---

<sup>10</sup>PATER, Walter: *The Renaissance. Studies in Art and Poetry. The 1893 text.* ed. by HILL, Donald L., Berkeley: University of California Press, 1980; "The School of Giorgione", p.108: *Lyrical poetry, precisely because in it we are least able to detach the matter from form, without a deduction of something from that matter itself, is, at least artistically, the highest and most complete form of poetry. And the very perfection of such poetry often appears to depend, in part, on a certain suppression or vagueness of mere subject, so that the meaning reaches us through ways not distinctly traceable by the understanding, as in some of the imaginative compositions of William Blake, and often in Shakespeare's songs... the kindling force of poetry... seems to pass for a moment into an actual strain of music.*

*And this principle holds good of all things that partake in any degree of artistic qualities, of the furniture of our houses, and of dress, for instance, of life itself, of gesture and speech, and the details of daily intercourse; these also, for the wise, being susceptible of a suavity and charm, caught from the way in which they are done, which gives them a worth in themselves. Herein, again, lies what is valuable and justly attractive, in what is called the fashion of time, which elevates the trivialities of speech, and manner, and dress, into "ends in themselves," and gives them a mysterious grace and attractiveness in the doing of them.*

*Art, then, is thus always striving to be independent of the mere intelligence, to become a matter of pure perception, to get rid of its responsibilities to its subject or material; the ideal examples of poetry and painting being those in which the constituent elements of the composition are so welded together, that the material or subject no longer strikes the intellect only; nor the form, the eye or the ear only; but form and matter, in their union or identity, present one single effect to the "imaginative reason," that complex faculty for which every thought and feeling is twin-born with its sensible analogue or symbol.*

*It is the art of music which most completely realises this artistic ideal, this perfect identification of matter and form. In its consummate moments, the end is not distinct from the means, the form from the matter, the subject from the expression; they inhere in and completely saturate each other;...*

részecske és a lehető legnagyobb egységek, mint a csillagrendszerek, *korrespondenciában* vannak egymással, és a legkisebb történet képes kifejezni a leghatalmasabban zajló mozgásokat, akkor az *esemény* fogalma nem a háttérbe szorul, hanem ártérteleződik. Mert innentől nem a történetet, és következésképp a cselekményt megvátoztató trópusról kell beszéljünk, hanem egy olyan helyről a szövegnek és a lehetséges valóságnak, amely arra utal, hogy a nagy egész *van*. Ez a lét nem a változások által élhető meg, hanem ellenkezőleg: azzal, ahogy a szöveg fordulataiban az olvasó részesül a teljesség harmóniájában.

Ez a részesülés hasonlít a platóni ragyogás élményéhez (*One perceives [in artistic experience]... - by the light of a heavenly ray - that the province of art is all life, all feeling, all observation, all vision.* [James 1884, 62]). Jellemző, hogy a tomista Stephen Joyce *Portraitjában* nem vagy csak részben képes ezt átélni, mert azzal a rögeszmével kell hadakoznia, hogy az alkotó - aki itt az Isten "személyében" van tematizálva - gondviselőként (nem) törődik az általa létrehozott világgal. Nem is véletlen, hogy a Joyce *Portraitjához* nagyon hasonló stílusban írott Woolf regény, a *The Waves* barátságosabban bánik el az olvasóval. Nem figyelmezteti állandóan arra, hogy csak önmagában bízhat. Hiszen Virginia Woolf szövegbe rejtett alkotó alter egója, Bernard csak a végén minősíti hiábavalónak az elbeszélés tárgyát, az életet is, meg magukat az elbeszélésre tett kísérleteket. És az olvasó ekkor sem kell hogy szomorkodjék, hiszen minden(n)ek ellenére tovább lüktet az univerzum. A ritus (eurhythm) feloldja az elbeszélés képzavaros szép tehetetlenségét.

James 1914-ben a "The New Novel" című áttekintésében Conradot hozza példának arra, hogy miféle új elbeszélő szerkezetet hoz létre az a paradigma, amit ő maga az 1884-es áttűnés allegóriájában fogalmazott meg. Conrad Marlow alakjában viszi az elbeszéléseinek a szerkezetébe azt a szubjektivitást, ami voltaképp James tudathálójának (web of consciousness) a tematikus megfelelése. Marlow személyessége átszűri azokat az (ál)adatokat, amelyek az olvasót a lehetséges világ állásáról informálják. Ez a szubjektivitás megintcsak arra figyelmeztet, hogy az egyes ember személyességében ugyanaz a világ *van* jelen, mint az egész világban. És míg magát az egészet nem lehet megtapasztalni, annak a személyességgé átfarmálódott megfelelőjét meg lehet. Ha ez megadatik az embernek, akkor az élet(történet) adatik meg a számára.

Ahhoz viszont, hogy a történet megjelenjen a karakter amúgy erősen ismétlődéses narrativitásában, kell valaki *más*, aki szembejön, aki *keresztjezi* az ember útját.

#### 1.1.5.1.1. *Crossing. Amikor a karakterek keresztjezik egymás (élet)útját.*

A *crossing* fogalma az általam tárgyalt művek közül először Samuel Butler regényében, a *The Way of All Fleshben* (1903) szerepel. Ez a regény Earnest Pontifex élettörténetének az elmondásával birkózik. Afféle metafikció, hiszen arról is szól ugyanakkor, hogy hogyan sikerült a hősnek az elbeszélő segítségével egyáltalán életnek tekinthető történetet kanyarítani a regény balfácán hősenek. Az elbeszélés nagy része azokról az emberekről szól, akik megakadályozták Earnestet abban, hogy történjen vele valami, akik állandóan ismétlésre kényszerítették, legyen az a neveltetés vagy a nemiség vagy a börtön vagy a házasság kényszerűen másokat ismétlő társadalmi rítusa.

Egyetlen ember, egy nagynéni, Aletheia - akinek ógörögül *igazságot* jelent a neve - az, aki nem gátolja, hanem segíti az elbeszélést, ami Earnest élete. Az ő általa öröklül hagyott pénz teszi lehetővé, hogy a regény végén legyen mit mondani végre a regény



hőséről, aki ekkor már gyakorlatilag az elbeszélővel él együtt, és valami eredendő szellemi létet és egységet sikerül megvalósítaniuk kettőjüknek, amiben aztán az olvasó is részesül.

Az elbeszélő amellett, hogy elmondja nekünk Earnest történetét, arról is beszél, mikor miért hagyta, hogy Earnest pórul járjon, hogy olyan emberek keresztezék az útját, akik inkább hátráltatták, mintsem hogy segítették volna. Akkor kapunk minderre magyarázatot, amikor Earnest földadja, összeomlik. Ez a regényekben azért "jó", mert a karakternek megadatik, hogy az összeomlással együtt törölje esetleg azokat a jellemvonásait (görögül ezek a "vonások" azonosak a karakter fogalmával), amiknek az önellentmondása tortkollott összeomlásba. Ezzel a fordulattal egy másik szöveget, egy másik én-képet ölt magára.

Butler definíciója arra is utal, hogy a *crossing* olyan trópus, amit a nevelési regényben is haszonnal alkalmaztak. Most sem új dologról van szó. Csakhogy a nevelési regény végén egy tiszteletreméltó polgárember búcsúzik az olvasótól, míg a modernizmus regényeiben ugyancsak őt leginkább jól megtépi a cselekmény szövése. Ez nem jó az embernek, de ugyanakkor nagyon jó a regényességnek, mert ez a feltétele annak, hogy a karakter kivetkezzen az egy dimenziós létből és esetleg főszereplővé váljék. Ahány *másik szöveg*, akarom mondani, másik ember áll az útjába, annyszor lehetséges, hogy valami eladdig nem látott tulajdonsággal gazdagodik. Hogy ez aztán jó vagy rossz tulajdonság, édes mindegy abból a szempontból, hogy minden tulajdonság, minden különbség újabb és újabb jelentéseket hoz létre. Egyre több okunk van (el)beszélni és (el)olvasni.

...whatever a man comes in contact with in any way forms a cross with him which will leave him better or worse, and the better things he is crossed with the more likely he is to live long and happily. All things must be crossed a little or they would cease to live...

(Butler 1903, 83)

Platón ezt úgy fogalmazná meg, hogy ha találkozom egy másik emberrel, annak részesülhetek a kisugárzásában (feltéve, hogy ő is találkozott előtte valakivel, akinek volt kisugárzása...). James pedig azt mondaná, hogy csak akkor remeg meg a tudat selymes hálójá, akkor vibrál, ha legalább egy parányi változás történik a tudatot és annak hálóját bíró ember személyességével.

Voltaképp az életutaknak ez a *keresztezése* afféle kötés (*binding*), ami figuratívan metafora kell legyen. Ez a metafora arra kényszeríti az elbeszélés majdnem végtelen jelölő láncát, hogy megpróbálja a metaforát metonimiaként újramondani. Csakhogy ekkor már csak újramondani lehet azt, amit nem lehet meg nem történtté tenni, mert a karakter vonásainak az egyikévé vált a *találkozás* (*crossing*) által.

Vannak olyan regények, ahol a reprezentáció egyes szintjein nem lehet megtapasztalni a találkozást, más szintjein pedig megélhető különbségeket hoz ugyanez a találkozás létre. Persze előbb-utóbb minden reprezentációs szintnek el kell *ismernie* a *crossing* megtörténtét. De a szintek egymáshoz képest késleltetett episztemológiai kapitulációja a másik szöveg előtt - vagy inkább után - létrehoz egy olyan szövegminőséget, amit Butler után *fúgának* fogunk nevezni, és ami Virginia Woolf szerint Butler elévülhetetlen érdeme, hiszen majdhogynem ezzel hozta a világra a modernizmust mint reprezentációs stratégiát.

Butler és Woolf azért tekintik a crossingot és a fűgát szövegalkotó trópusoknak, mert általuk lehet a kilépni a XIX. század polgári kultúrájának az elbeszélés és életellenes kötelmeiből úgy, hogy közben az ember személyességének a koherenciáját biztosítja a fűga ismétlődő ritmusa. Ugyanaz maradhat az ember, csak kicsit megváltozik. Forster ezt a modernista trópuszt ünnepli a jellemben, amikor azt "round character"-nek nevezi. Round-nak, azaz 'kikerekített'-nek, mert egymás után több arcát mutatja meg az olvasónak. Olyan, mintha élne. Persze ehhez kell az is, hogy fordulatokban gazdag legyen a cselekmény.

Ez meg ellentmond annak a közhelynek, hogy a modernista próza cselekménye unalmas. Az is, meg nem is az. Itt a kérdés igazából az, mit tekintünk fordulatnak, mi lehet esemény. És a válasz kultúra vagy szubkultúra függő. Pontosan ezért kell a Bloomsbury csoport, illetve a századelő cambridge-i "apostolainak" (pl. Moore) a politikai, gazdasági (Keynes), történetfilozófiai (Strachey) és erotikus beállítottságát tanulmányozni. Ezek az egymással párhuzamosan futó diskurzusok vetítik ki azokat a különböző arcait a csoport tagjai által írt elbeszélésekben a szereplőknek, amely arcok okán ezeket a szereplőket Forster kerek vagy élő jellemelemeknek nevezi. Jóval megelőzték Bahtyint a dialogizmus fogalmának a kialakításában. A modernizmusban a sokarcúság, az életszerűség minősége a parallax, a palimpsest és a pastiche fogalmaiban jelenik meg korabeli szerkesztő elvekként. De a modernizmus kötődése a kétértelműséghez szintén ebből ered.

Furamód ugyanakkor ez a romantikára emlékeztető ikonoplasztika megőrzi a romantika előtti allegorikus hagyomány, a kettős beszéd poétikáját is, ami a modernista cselekmények kettős történetében (double plot) jelenik meg. A kettős cselekményt kétes jellem generálhatja csak, feltéve, hogy nem két jellem hozza azt létre, és éli meg. Dr. Jekyll és Mr. Hyde, Dracula gróf több száz évesen és ifjú szépségként, Dorian Gray hasonlóan, Mrs. Dalloway most családanyaként és fiatalon, Peter és Susan szeretőiként. Ez a klasszicista véna pedig még régebbre visz bennünket: a reneszánsz, illetve a gótika románcainak a világába. És nem csoda, hogy Woolf, Forster, Joyce még a szereplők neveiben is emlékeztet például Parsifalra vagy Faust Margitjára.

Dickens *Great Expectations* című regényében (1860/61) a kulturális és a proairetikus reprezentáció a tárgyiassággal szövetkezve nem vesz tudomást sem a szimbolikus sem a hermeneutikus történekekről. Ennek az lesz az eredménye, hogy az olvasó is meg a hős is félreértik tudatlanságukban a szerencsét, azaz a cselekményt, és miközben a szövegben rejtőzködő alkotó Magwitchet jelöli meg az igazság letéteményeseként (sőt lehet, hogy Magwitch maga a szövegben rejtőzködő alkotó), a minderről mit sem tudó karakterek helyette Miss Havishamnek hálások Pip szép reményeiért. Méltó jutalmuk lesz, hogy a szép reményeknek az a *formája*, amelyben ők a jószerencsét, azaz Miss Havishamet megjeleníteni vélik, "is heavy with sham/ shame" - azaz hazugsággal és szégyennek teljes, nem az igazi. Pedig csak arra kellene rájönni, hogy kivel tette a legnagyobb jót addigi rövid életében Pip. És ez a rettenetes szökött fogoly volt a regény első oldalain, akinek ételt és szabadságot vitt a kisfiú, aki akkor még csak az olvasó szeme volt a regényes világban. Akaratlan, szinte ösztönösen cselekedett, és amikor nem árulta el az üldözőinek, hogy a kisfiú segített neki, másodszor is szövetséget kötött vele.

Pip Magwitch/csel kötött szövetsége az ismeretlennel kötött szövetsége. Az, ahogy megpróbálja megérteni később az ismeretlen adományozó jószágát viszont csakis ismert és elfogadott polgári szokásokra tudta visszavezetni a ragaszkodás jeleit. A rossz nem lehet jó. Lehet, hogy nem (bár erről Dracula vagy maga Wilde máshogy vélekedett), de hogy mi

rossz és mi a jó, az csak mindig a diskurzus lezártával válik egyértelművé. A regény közepe, ami tele kell legyen fordulattal (és az szükségszerűen a jó és a rossz opozícióján áll és bukik), csak lebegtetni tud efféle fogalmakat, hiszen a végső bölcsesség a regény végéig várat magára. Ráadásul az is csak ott derül ki, kié ez a bölcsesség. Lehetne Miss Havishamé, lehet a kovácsé, lehetne Pipé vagy Estelláé. De a Misst *sham* mivolta akadályozza meg ebben, Pip neve őrzi a fiú azon tulajdonságát, hogy nem tud a jelekből olvasni, Estella neve azt mondja, hogy ő nem földi tünemény - semmi köze a földi jóhoz és rosszhoz.

Marad Magwitch, akit a teste, a pénze és a tettei a földhöz kötnek. Egyedül ő nyer majd transzcendenciát az őt sirató Pip könnyeiben, neki lesz csak emléke, amely Pip lelki sebévé transzponálódik és csatlakozik az elbeszélőhöz, hogy elmondja, mi is volt az i/gazság. Magwitch volt egyedül *ott*, a többieknek ez nem sikerült, Pipnek sem, mert nem tudtak vagy nem mertek *Dasein*re szert tenni.

Woolf a *The Waves*ben (1931) minden egyes elbeszélőjével más és más reprezentációs szinten mondatja el, hogyan szegte útjukat és így hogyan adott élettörténetet a számukra a Percivallal való találkozás. Mint ahogy E. M. Forster *The Longest Journey* (1907) című regényében is birkóznak egymással a reprezentáció szintjei. Az egyik szint, a kulturális elhitheti Rickie Eliottal, hogy amikor megnősül, új élete lesz. Miközben a szimbolikus és a hermeneutikus szint - szövetségben a proairézzel - pont az ellenkezőjét állítja. De mivel a kulturális szint a szöveg szembeszökő grammatikája, ezért ő és az őt képviselő Agnes Pembroke győznek. De ahogy a *The Waves*ben sem lesz igaza Susannek, a *The Longest Journey*ben is hamar kiderül, hogy a házasság nem crossing, hanem ismétléses kényszer. És mint olyan a történet (t.i. a *fordulatok*) ellenében hat. [...]

A találkozás (*crossing*) vagy oldja vagy megköti azt az összefüggést, amit *karaktermetszetek* (interface) neveztünk. Ez a metszet a találkozás helye - vagy mint lehetőség vagy mint a találkozás korrelátuma -, emlék. Arra utal, hogy mindenki valaki más (v.ö. Oscar Wilde: *An Ideal Husband* [1895]). A találkozás *egymástól függővé* teheti a karaktereket (*binding*), és ezt a függést teszi megélhetővé vagy elviselhetővé a *fuga*, aminek az a dolga, hogy esztétikai formába önti az ismétlődési kényszert.

A találkozást a pszichoanalízisben transzfernek nevezzük, ami végül is a szövegek egymásra vonatkoztathatóságának a formulája, más szóval interszubjektivitás. Ha nincs transzfer, ha nincs valaki más, akivé átlényegülhet az ember (*Shake him out of himself by shaking something else into him* - Butler 1903, 291), akkor élet sincs, meg elbeszélés sincs.

A *találkozás* (transfer) az elkülönböződés trópusa, vele lehet előhívni a *másik szöveget* az ismétlődési kényszer által elmondott és életben tartott szembeszökő történetből. A *transfer* és a *crossing* egylényegű trópus: mindkettőnek a *metszet* (interface) az eredménye. Csak míg a *találkozás/ transfer* a tartam, addig a *crossing* a nyomaték formájában hozza létre a *metszetet*. A *találkozás/ transfer* a cselekmény szövése, a *crossing* meg a cselekmény által szőtt szövet/g mintája. Az előbbi tart életben, de az utóbbi miatt vesszük meg a ruhát, az tetszik.

James (1914) szerint Conrad a nagymestere annak, ahogy a sok szembeszökő (crossing) keresztül az egyszerre alkalmazott több elbeszélő átlebegteti a tudatosságán azt, ahogy az emberek egymás útjait keresztezik, és az így kapott többszörösen elmondott - és többszörösen elrontott - történet a veszendőbe ment információ (*steeping his matter in*

*perfect eventual obscuration* - James 1914, 333) ellenére is informatív. Csak nem a cselekvések, hanem a cselekvések értelmének, a diskurzusoknak a szintjén.

A cselekménynek nemcsak a szerkesztettségére jellemző az utak keresztezése. Ugyanígy utak kereszteződnek a cselekményt az olvasóhoz eljuttató elbeszélés befogadásakor, ahol is a szöveg által megidézett személyesség *találkozik* (crossing) az olvasó személyességével.

We feel that he [the artist] has expressed something which was latent in us all the time, but which we never realised, that he has revealed us to ourselves in revealing himself.  
(Fry 1920, 21)

Fry paradigmája szerint az a többszörös elbeszéltség, ami Conrad regényeinek a sajátja, azt a transzfer folyamatot szimulálja, amelyben az olvasó önnön másik szövegét találja meg az általa olvasott elbeszélő diskurzusban. Természetesen alkotói életműve válogatja, hogy ilyenkor az alkotóval vagy pedig az alkotó valamelyik művészi pórázával találkozunk.

Ez az oldás vagy kötés (crossing) a modernizmus regényeiben is tematizálódik. A fraternitás, a homoszocialitás, a testvéri szeretet, a plátói csodálat mind-mind alkalmas toposzok arra, hogy a *crossing* az ő helyzeteiket szállja meg (kathexis) a maga igencsak metatextuális céljaira. Ugyanis az oldás meg a kötés (crossing) afféle szemantikai generátor, amely jelentést sokasít azáltal, hogy a karaktert vagy még sokoldalúbbá teszi (v.ö. "round character") vagy a mellékszereplőt ("flat character") teszi sokarcúvá azzal, hogy előhív bennünk egy másik szöveget/ a másik szöveget, és ezáltal magát a karaktert teszi a kettős cselekmény letéteményesévé. Hiszen ha valaki két egymástól különböző attitűddel tekint a világba, az az ember két különböző formában gerjeszti a cselekményt - és ahogy már fentebb megjegyeztük - a románc diskurzusában az két ember. Ha ezt megfordítjuk, akkor viszont szereplőpárokat találhatunk, akik valójában egy személyesség két diskurzusát mondják.

[...].

Mind Conrad mind E. M. Forster különleges elnevezésben tropizálja az utak találkozását. Conrad a *Narcissushoz* írott előszavában (1897) a művészetet a legmélyebb igazság megvilágítására tartja hivatottnak (...*art may be defined as a single-minded attempt to render the highest kind of justice to the visible universe, by bringing to light the truth, manifold and one, underlying its every aspect.* Conrad 1897, 160). Ebben a definícióban a legbeszédesebb az *underlying its every aspect*, mivel arra mutat rá, hogy az az "igazság", amelyhez a fikció útján hozzáférhetünk, a látható világgal szemben valamiféle másik változat, amellyel úgy találkozhat az ember, ha lemerül önnön mélységébe (*the artist descends within himself* - Conrad 1897, 161).<sup>11</sup> Ez a mélység, az igazság helye úgy van rejtve a szem elől, ahogy a páncél rejtje el a szem elől a törékeny testet (*like the vulnerable body within a steel armour*). [...]

---

<sup>11</sup>V.ö. a már idézett Norman Hollanddal: *We work out through the text our own characteristic patterns of desire and adaptation. We interact with the work, making it part of our own psychic economy and making ourselves part of the literary work - as we interpret it.* - HOLLAND, Norman: "Unity Identity Text Self" in: BERMAN, Emanuel (ed.): *Essential Papers on Literature and Psychoanalysis*. New York: New York U.P., 1993, pp.323-340; 329-330

Conrad paradigmája egylényegű azzal az allegóriával, amelyben a személyes tér elrejt - akár magától a teret birtokló éntől is - azt a testet, aki és ami képes ezt a teret és a tér személyességét megváltani a felületes reprezentáció ismétlési kényszerétől. Magyarán: kell lenni valakinek a regényekben, aki(t) szeret(nek). Ő Platón Erószának a conradi változata, a secret sharer - a másik ember. Ez a másik ember szeli az egyik ember útját keresztbe (innen a címben a sharer szó). És ezzel életet ad ennek az utóbbinak, mert egyrészt eseményt hoz a történetbe, másrészt meg felnyitja a láthatót és előhívja a másik szöveget, a másik szövegét. Ez a secret sharer a művész az olvasó számára: az, akivel - Holden Caulfielddel szólva - úgy érezzük, szeretnénk telefonon beszélni.

He speaks to our capacity for delight and wonder, to the sense of mystery surrounding our lives; to our sense of pity, and beauty, and pain; to the latent feeling of fellowship with all creation - and to the subtle but invincible conviction of solidarity that knits together the loneliness of innumerable hearts, to the solidarity in dreams, in joy, in sorrow, in aspirations, in illusion, in hope, in fear, which binds men to each other, which binds together all humanity - the dead to the living and the living to the unborn.  
(Conrad 1897, 160)

*Fellowship* (felebaráti érzés) és *solidarity* (baráti együttérzés) - ez a két (?egy) fogalom emlékeztet arra, hogy Platónnál a igazságot a kisugárzás (*radiance*) révén tapasztalhattuk meg. A *fellowship* és a *solidarity* a szépség és a bánat (pain) korrelátumai. És az előbbi összes fogalmat a *latent* (rejtve maradt) szó kvalifikálja. Már pedig akkor Conrad a művészetek élményét a tudattalan tereibe vetíti, és a regények kötései (*crossing*) ott létesülnek. Maga az elbeszélő szöveg pedig ezeknek a találkozásoknak az *elmondása*, a *governmentje*. [...]

A művészetek az érzékeken keresztül hatnak, azaz a test *strange attractorai*, olyan - a testhez tartozó - attribútumok, amelyekről kileli a hideg a testet, vagy legalábbis a testben lakozó személyességet. Persze ne feledjük, hogy Conrad *secret sharerje* nem a testben lakik, hanem ő a test maga, az, amelyik bennünk lakik: *a másik ember*. És mivel az elbeszélő szöveg szükségszerűen csak szöveggként tudja őt szimulálni, ezért ez a másik ember a szövegben éktelenkedő másik szöveg, *parataxis*, szemben a szintaxissal.

A másik ember, a lélekben rejlő (másik) test áttűnik az olvasó tudattalanján<sup>12</sup>, és válaszra készteti. Pontosan úgy, ahogy a jazzben az improvizáló zenész addig incselkedik a hallgatóval, amíg az át nem veszi a szinkópák ritmusát a testével, és ha már a befogadó test

---

<sup>12</sup>CARLYLE, Thomas: *Sartor Resartus*. (1838), London: Chapman and Hall, 1888, pp.99-100: Love is not altogether a 'Delirium,'... yet has it many points in common therewith. I call it rather a discerning of the Infinite in the Finite, of the Idea made Real; which discerning again may be either true or false, either seraphic or demoniac, Inspiration or Insanity. But in the former case too, as in common Madness, it is Fantasy that superadds itself to sight; on the so petty domain of the Actual plants its Archimedes-lever, whereby to move at will the infinite Spiritual. Fantasy I might call the true heaven/gate and hell-gate of man: his sensuous life is but the small temporary stage (Zeitbühne), whereon thick-streaming influences from both these far yet near regions meet visibly, and act tragedy and melodrama.

is vibrál, akkor ő, az olvasó/ a hallgató is csatlakozik az improvizáláshoz. Ez a magic suggestiveness (Conrad 1897, 162) - a mesebeszéd vagy bájolás<sup>13</sup>, ami új fénnnyel<sup>14</sup> világítja meg a jelentésükbe ünt öreg szavainkat. Ezzel megnyílik az ismerős ismeretlen oldala (disclose its inspiring secret [Conrad 1897, 163]). Az ismerős ember különös dolgokat visz véghez, mintha kicserélődött volna.

Az elbeszélés úgy mondja el a másik ember testének az érzékiségét - megszállva azt, amit szükségesnek tart elmondani -, hogy az elbeszélés minden frázisa afféle zenei hangzatként mondja ugyanazt, csak másként. Ezzel minden kifejezés elárulja azt is, hogy ugyanazon oknál fogva mondják ugyanazt, meg ugyanazon oknál fogva mondják azt másként mind-mind. Csakhogy ebből az következik, hogy Conrad paradigmája szerint létezhet egy olyan formula, titok, rejtély, szeretet(t), ami minden(n)ek oka. Ezt nevezi Conrad szolidaritásnak, azaz közös eredetnek (...shall awaken in the hearts of the beholders that feeling of unavoidable solidarity; of the solidarity in mysterious origin... which binds men to each other and all mankind to the visible world. [Conrad 1897, 163]).

Mindenki számára megadatik a pillanat nyomatékának az átélése, a találkozás az ismerős ismeretlennel, feltéve, hogy az ember képes kimerevíteni a pillanatot, és szemlélni tudja az így kapott képben azt a szerkesztettséget, ami ő maga, hiszen ő merevítette, szerkesztette ki/meg a pillanatból (moment) a huzamosságot (flux). Amikor Leopold Bloom minden vackot felszed az utcán, ezt a kimerevítést próbálgatja ugyanúgy, mint ahogy az imagista költők, amikor dögölt lepkeként feszítenek papírra tárgyakat idéző szavakat, és aztán azt mondják az olvasónak, hogy próbáljon ő is így élni. Csakhogy sikerül, és a kimerevített pillanatból előtűnik a huzamosság. Conrad példája azt az irodalomelméletben elhíresült festményt idézi, amelyen egy pár használt parasztcipőt látunk, és ez a látvány (momentum) képes előhívni annak az életnek a performatív diskurzivitását, amelynek amúgy ő a tárgyi emléke, (objective correlative).

To arrest, for the space of a breath, the hands busy about the work of the earth and compel men entranced by the sight of distant goals to glance for a moment at the surrounding vision of form and colour, of sunshine and shadows; to make them pause for a look, for a sigh,

---

<sup>13</sup>PATER, Walter: *The Renaissance. Studies in Art and Poetry. The 1893 text.* ed. by HILL, Donald L., Berkeley: University of California Press, 1980 "Leonardo da Vinci. Homo minister et interpres naturae [1869]; p.91 [Leonardo's finest inventions] are the clairvoyants through whom, as through delicate instruments, one becomes aware of the subtler forces of nature, and the modes of their action, all that is magnetic in it, all those finer conditions wherein material things rise to that subtlety of operation which constitutes the spiritual, where only the finer nerve and the keener touch can follow. identity is as if in certain significant examples we actually saw those forces at their work on human flesh. Nervous, electric, faint always with some inexplicable faintness, these people seem to be subject to exceptional conditions, to feel powers at work in the common air unfelt by other, to become, as it were, the receptacle of them, and pass them on to us in a chain of secret influences.

<sup>14</sup>EMERSON, Ralph Waldo: "Nature" (1836) in: EMERSON, R.W.: *Selected Essays.* New York: Penguin Books, 1982, 35-82., p.47: All men are in some degree impressed by the face of the world: some men even to delight. This love of beauty is Taste... To embody it in new forms. The creation of beauty is art. [The work of art is] an abstract or epitome of the world.

for a smile - such is the aim, difficult and evanescent, and reserved only for a very few to achieve... all the truth of life is there: a moment of vision, a sigh, a smile - and the return to an eternal rest.

(Conrad 1897, 164)

A *momentum* teremtő jelenléte azt teszi a toposz trópusá lényegítésével, amit E. M. Forster a regényelméletében az *extension*, illetve a prófécia trópusai tesznek a cselekmény, illetve a karakter diskurzivitásával. Ilyenkor az egyes tárgy képzete kitágul, mert a tárgy képzete elveszti a voltaképpeni tárgyat és lehetőséget ad arra, hogy számtalan más tárgyra lebegessen rá a tárgyat vesztett képzet. Ez a lebegő jel a szimbólum, ami szerint "a látható világ nem a valóság többé, ahogy a láthatatlan világ sem álom már"<sup>15</sup>.

A *kimerevítés* különben is hajlamos enigmatizálni, talánnyá lényegíteni az emblémákat, meg az egyszerű toposzokat, mert megakasztja a befogadást, és arra készíti az olvasót, hogy még egyszer *lásson* neki az adott helynek. És az ismételt befogadás - önmaga revíziója által - különbséget lel az egyértelműben. Így az egyértelmű toposz *szerte-foszlik* (disszeminál). Azt gondolom, hogy ez a folyamat hibriditásra készíti az egyértelmű topológiát. A hibriditás foszlásnak engedi a grammatikát, és ezáltal lehetővé válik, hogy a szöveg vagy a cselekmény vagy a személyesség elkülönöződjék önmagától. A tropizáltság segíti a kettős cselekményt mint elbeszélő formát.

Talán ezzel a folyamattal modellezhetjük azt a paradigmaváltást, amelyben a d/evolucionalista 1860-90 időszak hiperrealizmusa és fikcióellenessége behódol az 1870/1914 közt kialakuló kettős cselekménnyel szerkesztett regényességnek, ami nem tagadta meg a hiperrealizmust, csak meglátta az általa létrehívott szövegekben azt a *strange attractor*, ami/aki Pater és James észrevétlen testi mozzanatain keresztül tudta kizökkentenilő a fikciók lehetséges világát a viktoriánus kötelező történet *képmutató* szabályszerűségéből. Ez tulajdonképp mindössze a fikcionalitás rehabilitációja a természettudományok és a történetírás diktátuma, a hiperrealizmus uralma alól.

1.1.5.1.2. A *fúga*. Amikor a pillanat kimerevült, a pillanat kiválik a jelenből és átadja magát a múlt idézeteinek, *palimpsest* lesz belőle. Vagy pedig a jelennek azokat a más oldalait tapasztalhatjuk meg, amelyek a jelen mulandósága, a *flux* miatt nem élhetőek meg, mert szem elől tévesztjük őket. Ilyenkor aztán a szöveg *karnevállá* válik. Ha palimpsest, ha karnevál,

---

<sup>15</sup>...the visible world is no longer a reality and the unseen world no longer a dream... - SYMONS, Arthur: *The Symbolist Movement in Literature*. London: William Heinemann, 1899, 6.

<sup>16</sup>CARLYLE, Thomas: *Sartor Resartus* (1838), London: Chapman and Hall, 1888, 119: *So spiritual is our whole daily Life, all that we do springs out of Mystery, Spirit, invisible Force; only like a little Cloud-image, or Armida's Palace, air-built, does the Actual body itself forth from the great mystic Deep*. - Carlyle meglehetősen korán meghirdeti a fizikai valóság ellebegtetésének a trópusát. Az árnyékvilág trópusa végül is felelős lehet azért a fordulatért, amellyel a látható megformáltságát, csináltságát - azaz tropizáltságát - mutatja be majd minden művében John Ruskin, és ezzel szemiotikai fordulatot hoz létre az eszmetörténetben és az episztemológiában. Ezt a fordulatot készíti elő az *akarat* és a *látszat* vagy *reprezentáció* kettősségét feltáró kortárs schopenhaueri filozófia.

ugyanazon dolog több változatával van dolgunk. Ha ezek meg is vannak szerkesztve, akkor ez a *fuga* zenei trópusának a megfelelője.

Butler írta le *fúgaként* az ember élettörténetét az 1903-ban megjelent *The Way of All Flesh* című regényében. Ez a regény a szülők és a gyermek kapcsolatának a természetét tematizálja a cselekményében. Earnest Pontifex a regényben szereplő emberek negyedik generációja. Apja és nagyapja tiszteletesek, akik a nyárspolgárok életét élik. Testükben és lelkükben az örömeiv nyomát sem leljük. Nem is tartják maguknál a regény diskurzusát, hiszen ha valaki nem veszi észre, hogy él, és hogy mindezt a testébe zárt lelkével vagy a lelkébe zárt testével teszi, az aligha fog változásokat előidézni a világban és még kevésbé fog tudni értelmet adni ezeknek a változásoknak. Ugyanis nincs diskurzivitása, a szavak nem kelnek *életre* a szájában, ő maga pedig nem cselekszik a szavakban - nem él.

Szerencsére Ernest öregapja, aki a regény elején a nappal beszélget, és aki orgonát épít - azt a hangszert, ami az összes többi hangszer hangterjedelmét bírja -, a leszármazottaival ellentétben nemcsak hogy él, de *talányos* léttel bír. A talány pedig dédunokájára száll, aki az elbeszélő segítségével a saját életévé bonthatja ki ennek az enigmának a lehetséges jelentéseit.

Azért mondom, hogy szerencsére így volt, mert ez a regényes ősapa adta meg annak a lehetőségét, hogy Alétheia, az igazságot és a mérvadó nézőpontot (*implied author*) emblematizáló nagynéni segítségével Earnest egy az apjánál és a nagyapjánál szerencsésebb ismétlési kényszerrel tudja elmondani az életét. Megjegyzem, hogy magától ez nem ment volna neki sem, hiszen túlságosan is erős volt a közvetlen minta. Az elbeszélő és Alétheia szeretete adott elég energiát a "főhősnek" ahhoz, hogy legalább fokális karakter váljék belőle - akinek a szemén keresztül nézzük, mi történik -, ha hős nem is. Az elbeszélő és Alétheia kis híján házasságra léptek, az egymás iránti szeretetüket azonban abba az igyekezetükbe szublimálták ehelyett, hogy Earnestnek adjanak *életet*: Alétheia a pénzt adta ehhez, az elbeszélő meg a cselekményt, azaz az élet formáját. Ha jobban meggondoljuk, akkor ebben a regényben, aminek mégiscsak "a *testiség*" van a címében, a cselekményt, azaz az élet *formáját* a szeretet (= elbeszélés) és az igazság írta meg: Erősz és Alétheia. Ők ketten együtt tudták meglopni a kispolgár ismétlési kényszerét - ami ebben a diskurzusban egylényegű a családdal - azért, hogy a figyelem középpontjává tehessék Earnestet az elbeszélés által, aki ezzel most már szimbolikusan és hermeneutikusan is megszületett, nemcsak kulturálisan és proairetikusan.

[...]

Az a tézisem, hogy a modernizmus nem tartalmi, hanem formai változás az előtte volt esztétikai-ideológiai paradigmákhoz képest. És maga az egész kor 1880 és 1945 között ugyanúgy *fúgaként* játssza *el* ('para') azt megelőző kort, amit az angol irodalomban 1830 és 1880 közé helyezünk, ahogy a modernizmus egyes regényeiben játssza *el* vagy *ki* az egyik karakter a másikat.

Ez a formai fordulatosság az irodalmi szöveg referencialitását rugalmassá tette. Ennek viszont az lett a következménye, hogy az 1945 utáni regény nem tudott magának úgy saját diskurzust csinálni, hogy megváltoztatta a referencia világát. Mert attól, hogy társadalmilag kitágul a regények karaktereinek a léttére, még nem változik meg a *crossing*, az *extension*, illetve a *fuga* szövegszerkesztő szerepe az elbeszélések cselekményében.

Ha például Sylvia Plath regényét, az *Üvegbúrát* (*The Bell Jar* [1963]) a modernizmus kánonjának a tagjaként olvassuk el, ez a regény modernista remekműnek fog bizonyulni. De jó példa erre az 1951-es *Zabhegyező* [*The Catcher in the Rye*] is. Itt persze megint annak a



meggyőződéssemnek adok hangot, hogy nem léteznek az a bizonyos önálló huszadik század végi posztmodern, hanem a modernizmus folytonossága az, ami a XX. századot jellemzi. Nem találtak ki új retorikát a XIX. század második fele óta.

Accidents which happen to a man before he is born, in the persons of his ancestors, will, if he remembers them at all, leave an indelible impression on him; they will have moulded his character so that, do what he will, it is hardly possible for him to escape their sequences... Accidents which occur for the first time, and belong to the period since a man's last birth, are not, as a general rule, so permanent in their effects...  
(Butler 1903, 229)

Az elbeszélés ürügyeül szolgáló élet és annak a tárgyi megfelelése, az életet képviselő test, megelőző életekre írt fűga, és maga is későbbi fűga variációk alapja. A test itt és most már megélt (és halállal lezárt) élettörténetek reprezentációja. Képviseli a szülei élettörténetét, akik maguk is a saját szülei képviselői voltak. Sokszoros újramásolás eredménye egy huszadik század eleji történet. Afféle rengetegszer teleírt pergamen. Darwin a pergamen teleírásának a történetét nevezte evolúciónak, Butler - aki nem szívlelhette Darwin, illetve Marx fejlődéstörténetét, mert látta, hogy a folyamat visszafelé is megvan (ld. a degenerációs elméleteket a XIX. század végén) - viszont fűgának nevezte ugyanezt.

Az előbbi Butler idézet egyrészt már 1903-ban elmondja, amit Eliot a "Tradition and the Individual Talent"-ben (1919) mond jelen és múlt viszonyáról, meg megalkotja Joyce *Ulysses*-ének a poétikáját csakúgy, mint Woolf *Orlando*-ját (1928): az itt és most elmondott élet a jelentőségét korábbi életekből is kölcsönveheti. Ez azt is jelenti, hogy korábbi életek ősjelenei ürügyén is mondhat itt és most életet valaki önmagának - csak nem önmagáról, mert ebben az esetben az általa elmondott élettörténet nem a saját témára "mondott" fűga. Ez az ember nem a saját életét éli a saját testében. Ennek a nagymestere Leopold Bloom, Earnest Pontifex, Rickie Eliot, Lucy Honeychurch és Maurice Hall csakúgy, mint a D. H. Lawrence hősök.

[...]

1.1.5.1.2.1. *Joseph Conrad: The Secret Sharer*. Ez a kisregény alkalmas arra, hogy bemutassuk, miként szerkeszti meg a találkozás (crossing) a cselekmény formáját, a *fűgát*. Ráadásul mivel a cselekmény gyakorlatilag önmaga létrehozásáról szól, különös példázatot lelünk itt annak, hogyan ismeri meg a szereplő önmagát, és hogyan segít neki ebben a *másik ember*, a *secret sharer*.

Egy éjszaka a hajó ifjú kapitánya egyedül van a fedélzeten, és ahogy a pipájából hull a hamu a tengerbe, úgy kel ki a tengerből egy ruhátlan férfi. Felengedi a hajóra. A jövevény elbeszéli, hogy maga is hajós, és szökésben van, ugyanis azt hiszik, megölt egy embert. Elmondja a maga történetét, amiből az tűnik ki, hogy viharban csak úgy sikerült a hajójának, a Sephorának az életét megmenteni, hogy az okvetetlenkedő segédtisztet megcsapta. De ez az ütés lehet, hogy a halálát okozta. Meg az is lehet, hogy a vihar tette. Mindenesetre a legénység elzárta azt az embert, akinek az életüket köszönheték. Ő pedig megszökött.

A "mi" kapitányunk meséli mindezt. És észre sem vesszük, amint máris elhittünk neki(k) mindent. Persze azért, mert az elbeszélő kapitány is eleve mindent elhisz a vendégnek.

A beszédes kapitányt ugyanolyan viszony fűzi a hajójához, mint ami a másik embert, Leggattot fűzte a Sephorához, és amilyen viszony az elbeszélőt fűzi saját magához. Ez az út, és

ez az elbeszélés önmaga felé viszi a mesélőt; a cselekmény rejtélyein keresztül vizsgálja meg, hogy a mesélő alkalmas-e arra, hogy a mese hőse is legyen egyben.

*...I wondered how far I should turn out faithful to that ideal conception of one's own personality every man sets up for himself secretly*  
(*The Secret Sharer*, 651)

Az elbeszélt utazás hangsúlyozottan hermeneutikai vállalkozás, van is benne tenger (*nautikos* görög: 'a hajóval kapcsolatos') meg Hermész is ott van, aki maga a *secret sharer*. Ha elfogadjuk, hogy a jövevény a jelentés birtokosa, ráadásul mivel rejtőzködni kénytelen, a rejtett, a nem nyilvánvaló jelentés birtokosa (*as if we two whenever we talked had to say things to each other which were not fit for the world to hear* [688] - "mintha amikor csak szóltunk egymáshoz, olyan dolgokról beszéltünk volna mi ketten ott, ami nem való idegen füleknek"), akkor a kisregény topológiájában a Leggattot kvalifikáló fordulatokból az tűnik ki, hogy a hivatlan és nagyon kedves vendég alakja metatextuális szereppel bír. De egész korán van egy olyan kötés az elbeszélő és a vendég képi megfelelése között, ami magát az elbeszélő kapitányt is enigmává avatja:

*The shadowy, dark head, like mine, seemed to be imperceptibly above the ghostly gray of my sleeping suit. It was, in the night, as though I had been faced by my own reflection in the depths of a somber and immense mirror. ...and he told me the story roughly in brusque, disconnected sentences. I needed no more. I saw it all going on as though I were myself inside that other sleeping suit.* (657)

A hajó, a tenger, a vendég és a kapitány egyaránt ugyanabban a jelentéshálóban (web of consciousness) látszanak, pontosabban maradnak láthatatlanok. Ennek lesz az az eredménye az elbeszélés lezárásakor, hogy miután a kapitány a másik ember segítségével képes megmenteni a hajót attól, hogy a szikláknak ütközve odavesszen, az így megszerzett tapasztalatot és élményt *silent knowledge*-nak (beszédén túli bölcsesség), *mute affection*nek (szótlan rajongás) és *perfect communion*nak (beteljesült találkozás) nevezi (699). Az elbeszélő igazi kapitányává vált annak a hajónak, ami a talánytól a megoldásig vitte.

A vendég kísérteties megjelenése a kisregénnyel egy időben megjelenő *Dracula* topológiáját idézi, mintha nem is lenne ott (*an irresistible doubt of his bodily existence flitted through my mind* [686-7]), mintha kísértet lenne (*It was like being haunted...*). A másik ember letargiája csak rátesz egy lapáttal az elbeszélő által amúgy is kísértetiesre tematizált jelenésre: *"'It would never do for me to come to life again.' It was something a ghost might have said."* ("Hát élni már biztos nem fogok soha." Mintha csak egy kísértet mondta volna.").

Ha a vendég már nem is fog élni, ezzel ugyanakkor mintegy előfizet a kapitány életére. Egyrészt megmenti a kapitányt és annak hajóját. Másrészt *nyomot* (v.ö. karaktert) hagy a kapitányban, és ezáltal ő ezután a találkozás (crossing) után tud magáról beszélni, mert van kiről/miről. A vendég elhozta azt a különbözőséget, amely ahhoz hiányzott, hogy egyrészt

tisztába jöjjön önmagával a kapitány, másrészt hogy meglássa a szavak jelentéséhez szükséges másikat.<sup>17</sup>

Ha viszont a másik ember kísérteties jelenés, akkor az elbeszélés voltaképp az elbeszélő belső monológja, amiben a jelenések önmaga kivet(ít)ett vágyai és félelmei. Ezt igazolja az is, hogy az elmesélt történetet a fura új kapitány csendes hagymázához hasonlítja, aki a saját szürke árnyékával beszélget (...*the strange captain having a quiet confabulation by the wheel with his own gray ghost*. [660]).

Leggatt hermeneutikájában a *crossing* nem a fuga előzménye, hanem a következménye. Azt mondja az elbeszélőnek, amikor visszagondolnak a történetük elejére, hogy úgy tűnt, mintha a kapitány azon az első estén számított volna a másik ember jöttére (*as if you had expected me* [667]). Márpedig ez akkor Leggattot a cselekmény inventiojává avatja, vagy Whiteheaddel szólva ésszerűséggé.

Fura elbeszélés ez, mert annak ellenére, hogy elbeszélés, és így az elbeszélés részei metonimikus viszonyban kell legyenek egymással, itt mégis egy metafora, a két ember azonosságának a talánya szervezi a cselekményt. Ahhoz, hogy megvizsgáljuk, hogyan lesz ebből cselekmény, áttekintjük azokat a fordulatokat, amelyek a *két ember* egységét minősítik vagy tematizálják.

Ezek egy részében a jövevény helyettesíti az elbeszélő kapitányt: *followed me like my double* ([657] úgy jött utánam, mintha a másik énem lenne), *as though I had been faced by my own reflection* ([657/8] mintha a saját képmásom köszönt volna vissza benne), *a double captain's other self* ([662] a két élettel bíró kapitány másik énje), *he must have looked exactly as I used to look in that bed* ([668] ugyanolyannak kellett tünjék, mint amilyennek én látszhattam abban az ágyban), *Anybody would have taken him for me*. ([672] bárki összetévesztett volna vele), *My intelligent double*. ([678] értelmes másom), *as if the ship had two captains to plan her course for her* ([691] mintha csak két kapitánya is lett volna a hajónak, hogy megnézzé, merre vegye az útját a hajó), *my double* ([692] a másik énem), *the double captain* ([694] a másik kapitány).

A helyettesítés ugyanakkor itt a kettejük közül hiányzó különbség jelölésére szolgál. Bizonytalan, hogy melyikük mondja a másikat.

Leggatról nem sokat tudunk: huszonöt körüli, jó fizikuma van, fekete a haja, nagyszerűen úszik, tudjuk, hogy hívják, meg azt, hogy a kapitány ruhája tökéletesen áll a testén. Egyformák. Mintha csak a tenger fenekéről került volna a hajóra (*as if he had risen from the bottom of the sea* [655]). Összeköti a vizet a földdel; a megváltást (mert hogy ő mentette volna meg a Sephorát a viharban) a bűnnel (gyilkossággal vádolják); a szembeötlőt a nehezen kivehetővel, az egyik embert a másikkal, a titkot a revelációval; ő a titok, amely a vízen lebegett (*that mystery floating alongside* [655]), és a hajót is *mysteryvé* tette azzal, hogy a

---

<sup>17</sup>Ugyanez a találkozás önmagunk másik formájával a témája E. M. Forster "Arthur Snatchfold" című elbeszélésének. Ezek a találkozások olyan cselekedetekkel ajándékozzák vagy verik meg a fókuszban álló karaktert (a reprezentánst), amelyek kizökkentik őket jelölő (v.ö. reprezentáns) mivoltukból és előhívják bennük önnön másik szövegüket. Ez persze arra is rámutat, hogy az ember reprezentatív státusza, az, hogy jelölő, az elfojtás eredménye, ahol is a jelölt egyszerre elfojtott, eltakart, helyettesített is. Ennek a retorikáját Carlyle már 1838-ban feltárja a *Sartor Resartus*-ban.

fedélzetére ment. Leggatt az enigmatizátor, a marxista kritikus őbenne látná az ideológia közbelépését.

Mint afféle határon levés, *borderline jelenség*, aki ugyanazt teszi, amit Hermész, átviszi az elbeszélőt, és következésképp az olvasót is a még meg nem élt másik élet(é)be (*my feeling of identity with the other* [677]), és ezzel be is lép az elbeszélő személyességének a lelki háztartásába ugyanúgy, ahogy láthatóan belép a kabinjába is. A kapitány másik énjévé (*my second self* [692]), illetve magának a kapitánynak a lelkévé (*my very own self* [693]) válik. Ezzel a kathexissel, amelyben a másik ember megszállja az elbeszélést, létrejön az a kötés, amely minden reprezentációs szinten megjelenik: a szembeszökő jelek szintjén bújálásként, a kultúra szintjén vétekként, a szimbolikus szinten az archaikus (v.ö. mintha a tenger fenekéről került volna a hajóra) és a civilizált szövetségeként, a proairézis szintjén titkolózásként (*secret*), a hermeneutikus szinten pedig felebarátként (*sharer*, v.ö. *fellowship*).

Conrad erősen szimbolikus és impresszionista prózája sok olyan kétértelmű trópuszt és toposzt tartalmaz, amelyek Wilde-on is túltesznek. És ha szó szerint elolvassuk ezeket, akkor a Conrad szöveg *camp* jellegűvé válik. Mindenesetre a testek beszélnek. Hogy miről, azt az olvasó dolga eldönteni.

A Leggatt feltűntét közvetlen megelőző epizódban a kapitány a hajóval "birkózik".

*...I proceeded to get the ladder in myself. Now a side ladder of that sort is a light affair and comes in easily, yet my vigorous tug, which should have brought it flying on board, merely recoiled upon my body in a totally unexpected jerk. What the devil!... (654)*

Leggattot a kapitány testének a két mozdulata, a *recoiled upon my body* és az *unexpected jerk* ígéri meg. A test ilyen mozdulatokat nagyon intenzív mozgás közepette vagy pedig intim cselekvések közben végez. Ez csak növeli a másik ember nyomatékát, valamint a kötés bensőségét. Abban a jelenetben, amikor Archbold, a Sephora kapitánya a mi hajónkon keresi a szökevényt, Leggatt átveszi a szövegbe rejtett alkotó szerepét. Mindentudóvá válik, még az olvasónál is többet tud a történekről, legalábbis az elbeszélő így véli (*every word said between us falling into the ears of his dark head bowed on his chest* - mindent hallott, amit csak mondtunk [Archbolddal] [674]). Leggatt az ego ökonómiájában egyrészt a tudattalan emblémájává vált. Szó szerint az elbeszélő bőrébe búj, és ott rejtőzik, hogy a többi ember ne lássa, mert abból baj lenne. Másrészt viszont azáltal, hogy amikor a kapitány beszél, akkor nem annak mondja, amit mond, akivel beszél, hanem a kabinban kucorgó másik énjének, az elbeszélőt kontrolláló felettes én is ő lett. Csakhogy ha így van, akkor az olvasó is hozzá, a *secret sharer*höz képest ismeri meg a történeteket. És akkor már nemcsak az elbeszélő kapitánynak, hanem az olvasónak is a *secret sharer*je, a másik énje lesz.

Ha belegondolunk, az olvasó azzal, hogy beleolvas az elbeszélő kapitány emlékezésébe, ugyanúgy belelép az életébe, ahogy az a másik vendég is belelépett. Ezért is gondolom, hogy Leggatt nem a szövegben rejtőzködő alkotó, hanem a szövegbe szerkesztett olvasó. A Leggatt név emlékeztet a latin *lego* ígére, ami többek közt szövegszerkesztést és olvasást jelent. A dekórum szimbolikus értelmezéssé oldja a rejtőzködés proairézisét, és egy helyettesítésben Leggatt a tengerről jövő gyengéd szellővé lényegül át amely páracseppeket hoz magával (*The faint, steady breeze was loaded with dew... [692]*). Ariel vagy a szárnyas Hermész emblematizálódik ebben a képben. És ez el is árulja, mit keres Leggatt az elbeszélő hajóján: ugyanazt, amit mi, az olvasók - az elbeszélő és az elbeszélés, akarom mondani, az élet

értelmét. Persze azt is meg kell említeni, hogy a fraternitás igen hangsúlyos kifejeződései kísérik ezt az átlényegülést, mintha csak azért lényegülne át Leggatt tengeri széllé, mert beteljesült a két ember barátsága, bármit jelentsen is az:

*...for the first time there seemed to be a faltering, something strained in his whisper. He caught hold of my arm, but the ringing of the supper bell made me start. He didn't, though, he only released his grip.*

*...The faint, steady breeze was loaded with dew...*

(692)

A kötés nemcsak szimbolikusan és hermeneutikusan köttetik meg, hanem a szembeszökő jelek ikonikus szintjén is. Az elbeszélő kapitány három aranypénzt ad Leggattnak, hogy amikor partra úszott, valamit tudjon kezdeni magával. Leggatt a kapitány három aranypénzét a kapitány régi selyemzsebkendőjébe kötve erősítette a derekán a testére (*on his bare skin* [693/4]). Találkozott a tekintetük, és hosszú pillanatokig nem szakadt el (*our glances still mingled*).

Leggatt búcsúzik, vissza készül a tengerbe, hogy a partra úszhasson. Ebben segítségére van a kapitány, aki kockára teszi a hajó és a legénység épségét csak azért, hogy valahogy megmentse a másik embert attól, hogy a tengerbe vesszen. Persze ez a másik ember az ő másik énje. Hogy ez a kötődés mi oknál fogva jött létre, azt egy szó nem árulja el. Ugyanakkor a gesztusok, a kötődés formái mégiscsak valami erős kapcsolatra utalnak a *fellowship*en innen. Az elbeszélő kapitány Leggattnak adja a vihartépte kalapját. *Floppy hat* - a *flop* megintcsak Hermészt idézi, hiszen a szökell ('scud') rokon szava. Ez a kalap leesik a távozó vendég fejéről úszás közben, és a víz felszínén lebegve elárulja a kapitánynak, hogy merről fúj a szél. És ez az információ megmenti egyrészt a hajót attól, hogy a nagy fekete sziklának vágódjon, másrészt meg a kapitányt menti meg a szégyentől; sőt azzal, hogy a kalap segítségével (vagy inkább - flop - Hermész segítségével) - szó szerint - bravúros *fordulattal* ki tudja vinni a hajót az öbölből, be is bizonyítja, hogy a fiatal kapitány, aki csak két hete volt a hajón, belevaló, a hajóba való *nautikész*, akarom mondani, hermeneuta. A regény cselekménye megtanította arra, hogy olvasson a jelekből, és ezzel alkalmassá tette arra is, hogy a nagy fekete ismeretlent pásztázza, legyen az a nagy fekete ismeretlen a Leggatt nevű ember, vagy a Koh-Ring nevű szikla vagy a tenger nagy feketesége.

A kalap Leggatott volt hivatott megvédeni a nap hevétől, és végül a hajót védte meg, azt, aki a beszédes kapitány egyetlen barátjaként vele maradt.

Ez a viszonylag rövid regény minden ízében önmagát ismétli. Tökéletesen organikus alkotás. A mi szempontunkból azonban mégis az a legfontosabb jellemzője, ahogy megmutatja, hogy a titokzatos látogató hogyan viszi át az elbeszélőt a tudatlan idegenségből a hajóhoz fűződő bensőséges barátságba (*fellowship* és *solidarity*); hogy hogyan ismétli az egyik ember a másik embert, és fordítva.

## BŰNBÁNÓ MAGDOLNA ALAKJÁNAK PROFANIZÁLÁSA DOSZTOJEVSZKIJ *A FÉLKEGYELMŰ* CÍMŰ REGÉNYÉBEN

Bognár Ferenc

A sors szerencsétlen alakulása folytán, individuális erőfeszítései ellenére, éppen akkor, amikor dolgai kezdtek volna rendbe jönni, egy csapásra mindenét elveszítette az előkelő nemesi családból származó, de a regénytörténet idejére teljesen elszegényedő, már csak éppen családja megélhetését biztosító kis birtokkal rendelkező földesúr, Filipp Alekszandrovics Baraskov, Nasztaszja Filippovna apja: hitelegyezség közben kapja a hírt, hogy udvarháza - benne feleségével - leégett. Baraskov nem sokkal később forrólázban meghal, két életben maradt kislányának nevelését - akik közül meg csak Nasztaszja Filippovna marad életben - pedig a szomszéd földbirtokos, Tockij vállalja magára. Az idő múlásával az élvhajász Tockij meglátja a tizenkét éves Nasztyában a nagyvilági nőt, ennek megfelelően nevelteti, s hosszabb időt tölt a lánnyal a számára kialakított, beszédes nevű Otradnoje ("örömszerző") faluban. Ám amikor Tockij a nagyvilág szokásai szerint nősülni szándékozáva meg akart szabadulni Nasztaszja Filippovnától, be kellett látnia, hogy az megváltozott, felnőtté vált: "Először is kiderült, hogy ez az új nő szokatlanul sokat tud és ért - olyan sokat, hogy Tockij mélységesen elcsodálkozott azon, honnan szerezhetette Nasztaszja ezeket az ismereteket (talán csak nem leánykönyvtárából?!), hogyan formálhatta ki magában ezeket a pontos fogalmakat. De ez még hagyján, Nasztaszja a jogi dolgokhoz is feltűnően jól értett, és kialakult ismeretei voltak, ha nem is magáról a nagyvilágról, de legalább arról, hogyan folynak a dolgok a nagyvilágban, másodsor: ez teljesen más jellem volt most, mint eddig, vagyis nem valami félénk, határozatlan, amolyan intézeti-lányos, néha elbűvölően, eredetien pajkos és naiv, néha meg szomorú és mélázó, álmélkodó, bizalmatlan, síró és nyugtalan lény." (43.o.) (Az idézetek a következő kiadásból valók: Dosztojevszkij: *A félkegyelmű*. Európa Könyvkiadó, 1973. Ford: Makai Imre.)

Ennyit tudunk meg Nasztaszja Filippovna előéletéből, a regénytörténet előtti időkből. Itt rögtön két, egymással lényegében összetartozó kérdés merül fel. Az egyik, vajon bűnös-e Nasztaszja Filippovna? Ugyanezt a kérdést a szellemi szempontot elvesztő világ gondolkodásának korlátoltsága, beszűkültsége miatt tulajdonképpen nagyon könnyen így is lefordíthatjuk az adott történetre vonatkozóan: tehet-e a tizenkét éves gyermeklány arról, hogy kiszolgáltatottságát kihasználva egy élvhajász őt megrontotta? Vagyis: oka-e megalázásának maga Nasztaszja Filippovna?

A másik kérdés, amit meg kell világítanunk, az az, miért rémült meg Tockij annyira, észrevéve egy új Nasztaszja Filippovna születését, mi az a változás, az a momentum, ami megingathatatlanak vélt életművét szinte pillanatok alatt szétzúzhatta.

Az első kérdés kétféle megfogalmazása nyilvánvalóan nem ugyanazt a problémát takarja, ill. leleplezi a felelősségvállalás immanens, polgári értelmezését.

Nasztaszja Filippovna identitásának keresése közben - Tockijhoz hasonlóan - önmagát teszi meg embersége mércéjéül, humanitását saját magával, vagyis testével és - pontosabban: főként - ábrándozó lelkével azonosítja. Sorsa az önmagával megelégedő, humanitását az immanenciába béklyózni akaró ember útkeresésének a kilátástalanságát példázza.

Amikor Nasztaszja Filippovna azt a kérdést mérlegeli, hogy bűnös-e ő valójában, azért válik szentimentálissá, mert - testét és ábrándozó lelkét értelmetlenül elválasztva egymástól - az élet fölé emelkedik, pontosabban sorozatosan kibújik az élet valósága alól,

aminek következtében a polgár minimális szerepbetöltésének, az értékek életbeli realizálásának a lehetőségétől is eleve megfosztja magát. Szentimentalizmusának gyökere a hagyományban kibontakozó élettől való teljes elfordulásában keresendő. A hagyomány fényében látva Nasztaszja Filippovna kérdését, az teljes mértékben költőivé válik: ő természetesen bűnös, hiszen megrontott nő, s megrontottságáért felelősséget kell vállalnia szellemi értelemben. Mit jelent ez a felelősségvállalás, aminek éppen a hiánya mutatkozik meg Dosztojevszkij művében, ill. másrészt hogyan érti Nasztaszja Filippovna, miért utasítja el magától a felelősséget, értelmezésünkben így a bűnösséget is.

Bűnösségének, felelősségének hangsúlyozása morális pozícióról nem érthető, hiszen igaz, hogy egy tizenkét éves gyermeklány nem felelhet megrontásáért. Ez a felelősség nem erkölcsi számonkérésben kell, hogy megnyilvánuljon, hanem annak utólagos - a regény idejében aktuális - belátásában, hogy megrontottsága, a kitartottság állapota bűnös, mert személyisége épségét torzító, veszélyeztető állapot. Amíg ezt Nasztaszja Filippovna be nem látja, képtelen lesz ön maga helyzete megértésére, amíg bűnösségét el nem fogadja, lehetetlen lesz számára bűnének, bűnös állapotának megbánása, azaz személyiségének új aspektusból történő értékelése, s így az élet új, más lehetőségeinek mérlegelése, az élet újrakezdése. Arról a megdöbbentő paradoxonról van szó, hogy Nasztaszja Filippovna a maga emberségét éppen kitartottságának elfogadásában, személyiségének megcsonkításában, elhomályosulásában, saját magán kívül, de magától mégsem függetlenül tudná csak megtalálni. Az igazságot, a szellemet azonban mindig makacsul és következetesen elutasítja az önmegismerésre, az újjászületésre képtelen lesz.

A hagyományt elutasító Nasztaszja Filippovna lehetetlen helyzetéből, önmeghatározási kudarcából a bűnösség kérdését oly módon transzformálva igyekszik kikerülni, hogy annak elvágja szellemi mélységét, s helyére a mindenki számára érthető, egyértelműsíthető, az emberség kérdését pusztán az immanenciában látó "hogyan lehetne felelős egy tizenkét éves gyermeklány a maga megrontásáért" kijelentést állítja. Nasztaszja Filippovna sorsán keresztül Dosztojevszkij az igazságot elutasító szubjektív lélek, valamint a szellemmel nem számoló, így értelmetlen test egymástól való elszakítottságának képtelenségét tárja elénk, ami Nasztaszja Filippovna szentimen-talizmusában, az élettől való elszakítottságában, hisztérikus megnyilvánulásaiban, ill. megőrülésében ábrázolódik.

Nasztaszja Filippovna először mint egyszerű tény állítja az őt kiházasítási szándékkal megkereső Tockijnak és Jepancsin tábornoknak büntelenségét, ártatlanságát: "Ő mindenestre senkitől sem szándékozik bocsánatot kérni semmiért, és azt óhajtja, hogy ezt vegyék tudomásul. Nem megy feleségül Gavrilá Ardalionovicshoz, amíg meg nem győződik arról, hogy sem őbenne, sem a családjá tagjaiban nem lappang valami rejtett gondolat órá vonatkozólag. Ő mindenestre nem tartja bűnösnek magát semmiben, és jobb, ha Gavrilá Ardalionovics megtudja, milyen alapon élt ő Pétervárott, milyen kapcsolat fűzte Afanaszj Ivanovicshoz, és hogy nagy vagyont gyűjtött-e össze ez alatt az öt év alatt. Végül: ő ugyan elfogadja ezt az összeget, de korántsem mint fizetséget a gyalázatért, mert ő abban nem bűnös, hanem csupán mint kárpótlást elrontott sorsáért." (50.o.) Nasztaszja Filippovna a józan belátás, a tiszta ész nevében utasítja el bűnös voltát, vagyis az erkölcsnek nem az igazságba ágyazottságát érzékeli, hanem azt a józan ész által is igazolható (s csak így elfogadható) hatalomnak tekinti. Józan ész és erkölcs ilyenén való összekapcsolása, a ráció abszolutizálása óhatatlanul individuum és ember képtelen azonosításához, a szubjektum diktatúrájához vezet. Nasztaszja Filippovna egyszerűen válogat a tények között, elhazudja a múlt eseményeit, az időnek csak azokkal a pillanataival számol, csak azokat tekinti valóságosnak, amelyek értelmezhetőek az individuális tudat számára. Ezért emeli ki

a pétervári eseményeket, ott bizonyított ártatlanságát, amit persze senki nem cáfol, s hallgat Otradnoje falváról, megrontásának helyszínéről - s ezzel egyben tagadja személyiségének egységét is -, mintha az csak Tockij ügye lenne. Nem veszi észre, nem akarja tudomásul venni, hogy - megdöbbentő módon - éppen Otradnoje elfogadása teszi lehetővé számára gúzsbakötött embersége kibontakozását, személyiségének feltámadását azzal a felismeréssel, hogy ilyen gyalázat nem történhet meg, jelen pillanatban nem következhet be.

Így Nasztaszja Filippovnára nem a morál sötét terhe telepedik rá - mint például a tisztességéről ismert Nyina Alekszandrovnára -, hanem a tisztesség kényszerítő tüneménye fosztja meg őt személyiségének gazdagításától, az életben való létezésétől. Éppen tisztességének bizonyítása, az ész sugallata által számára nyilvánvaló volta sodorja őt az egész regényvilágot jellemző látszatéletbe, ahol nevetséges módon az is előfordulhat, hogy élete megrontójával - Tockijjal - szoba áll, magát éppen előtte igazolja, ahelyett, hogy elfordulna tőle.

Nasztaszja Filippovna sorsát, büntelenségének részéről történő hangoztatását végiggondolva azt kell belátnunk, hogy Miskinnek a minden ember jószágát valló nézete nem a tények meg nem látásából, nem valamiféle kegyes pietizmusból, nem az emberismeret hiányából fakad, hanem a hagyomány elfogadása által megtapasztalható igazság látóköréből való kiszorulásából, elvesztéséből következik. A regényvilágban a herceg az egyetlen szereplő, aki következetesen vallja és valamilyen módon bizonyítja is minden ember jószágát, vagyis ő az, aki a legradikálisabban tagadja a bűn realitását, illetve annak el nem ismerésében hirdeti az ember teljes mértékű immanenciába zártságát. A regénycím arisztokratikus pozícióban fogant állítása azt sugallja, hogy rajta kívül nincs olyan ember a világon, aki ezt a feltételezést az ember jószágáról komolyan magára vállalná, s ki is mondaná: aki ezt teszi, csak félkegyelmű lehet. Mert bár például Japancsin is teljesen meg van elégedve Nasztaszja Filippovna válaszával, hiszen végül a nő hozzá hasonlóan a józan ész szempontjából mérlegeli életét, azt azonban nem mondja ki, hogy Nasztaszja Filippovna a világ legtisztességesebb asszonya, sem pedig azt, hogy ő a legjobb ember a föld kerekén - még ha gondol is ilyeneket magáról, vagy hízolgően is állítja be magát, mondjuk Nasztaszja Filippovna estélyén elmondott "legrosszabb" tettének ecsetelésével. Míg azonban Japancsin mindig a maga közönséges érdekeinek megfelelően használva fel az ész kétértelmű sugallatait, ideig-óráig lányának, Aglájának az epizódtörténetben leírt bukásáig képes biztosítani nyárspolgári világának tisztességes látszatát, addig Nasztaszja Filippovna számára a hagyománytól való elfordulása miatt életét végigkísérő nyugtalanító tény marad lelkének és testének szétszakítottsága, büntelenül bűnös állapotának megmagyarázhatatlansága, hiszen mindig ott kísért az önmeghatározás másik lehetősége: hogyan lehet ártatlan egy megrontott lány? (Az első az volt: hogyan felelhet tetteiért egy gyereklány?) A kérdés-feltevés morális oldalával Nasztaszja Filippovna Ganya házában kénytelen szembesülni.

Test és lélek szétszakítottsága, az igazságtól való elfordulása következtében beálló önmeghatározás lehetetlenségének okává a világot téve meg következik be Nasztaszja Filippovna anarchista lázadása. Mint azt a regénytörténet előzményeiből, a közbeiktatott elbeszélői történetből megtudjuk, először Tockij rémül meg, mert veszélyben, összeomlás előtt látja jól felépített életének művét. Miután ugyanis a legszebb férfikorba jutott, elérkezettnek látta az időt a társadalmi elvárások igényelte életformájának tökéletessé tételére, meg akart nőszülni. Nasztaszja Filippovna azonban számára - az élet célját csak a tökéletes formák kialakításában, csiszolásában látó ember számára teljesen érthetetlen okokból felrúgja az üres képmutatást eltakaró konvenciókat, s megakadályozza Tockij házassági tervét, az ő kiházasítási szándékát pedig kineveti. Viselkedését azonban nem szellemi motivációk



irányítják, nem a szellemi alapjaitól megfosztott, azoktól elszakadt polgári világ képmutatása háborítja föl, hanem egyszerűen a gyűlölet vezeti életének megrontója ellen, akivel szembeni erejét, fölényét éppen az öngyilkos terrorista viselkedésére emlékeztető magatartása adja: Tockij "világosan látta, hogy Nasztaszja Filippovna maga is nagyon jól tudja: még jogi vonatkozásban sem árthat neki; de azt is látta, hogy a lány egészen mást forgat a fejében, és más van villogó szemében. Nasztaszja Filippovna képes lett volna véglegesen és jóvátehetetlenül tönkretenni magát kényszermunkával, Szibériával, csak azért, hogy csúffá tegye azt az embert, akit olyan embertelenül utál, hiszen nem törődött ő semmivel, s legkevésbé önmagával (igen sok ész és jó megfigyelőképesség kellett ahhoz, hogy ebben a pillanatban rádöbbenjen, a lány már régóta nem törődik önmagával, és hogy ő, a nagyvilági kételkedő, cinikus ember hinni tudjon ennek az értésnek a komolyságában). Afanaszj Ivanovics sohasem titkolta, hogy ő egy kissé gyáva, vagy - jobban mondva - módfelett konzervatív. Ha például tudná, hogy az esküvőjén megölik, vagy valami ehhez hasonló, rendkívül illetlen, nevetséges és a nagyvilági társaságban szokatlan dolog történik, bizonyára megjedne, de nem annyira azért, mert megölik vagy véresre sebzik, vagy ország-világ előtt az arcába köpnek stb., hanem azért, mert ez olyan szokatlan, sőt természetellenes formában történik vele. Márpedig Nasztaszja Filippovna éppen ezzel fenyegetőzött, habár még egy szót se szólt róla, Tockij tudta, hogy a lány a veséjébe lát, mert jól kiismerte, így hát azt is tudta, mi a legsebezhetőbb pontja." (45.o.)

A semmiféle értéket nem tisztelő, a szellemtől teljes mértékben megfosztott - hiszen a maga életét sem becsülő, de a látszatot elkerülve: nem is áldozatul odaadó - Nasztaszja Filippovna Tockij élelátása, tapasztalata szerint csak egyetlen módon, a civilizált világ intézményeibe való bevonással köthető meg, ezen intézmények béklyóival verhető bilincsbe. Vagyis nevetségesen az "életművészet" elismerését, az életformák "színes-ségének" megmaradását a szellemtelen állapotok fenntartását, saját létének örökérvényűségét a - tegyük hozzá: a szellemi alapjaitól megfosztott, az igazságban messzemenően nem érdekelt - morális elv gyakorlati alkalmazásában véli biztosítottak. Ezért akarja Nasztaszja Filippovnáat házasságra rábeszélni, ő csak a lány férjhezmenése esetén - az anarchista megbilincselésekor - tudja biztonságban a maga leszűkített horizontú, perspektívátlan formális világát.

Persze a tockiji "szépen" megkomponált "életmű" sem különb Nasztaszja Filippovna szellemet nélkülöző, azt nem ismerő magatartásánál. Ahogy Nasztaszja Filippovna az életet, saját életét semmire nem becsüli, Tockij számára is előbbre való a "nagyvilág" üres elvárásainak való megfelelés, mint az élete, ezért is elviselhetetlenebb számára a "szokatlan, illetlen" dolgok - az üres formák látszólagos össze nem illése - rajta megcső sérelme, mint pusztá életének elvesztése.

Úgy tűnik, Nasztaszja Filippovna is elfogadja Tockij és Jepancsin érvelését, megházasodásának józan belátását, azonban míg Jepancsin megnyugszik Nasztaszja Filippovna válaszától, azt a józan ész rendjének megfelelően evidensnek veszi - hiszen mi mást lehetne ebben a világban tenni, mint a házasság kötelékével az élethez láncolni magunk -, addig Tockij valójában az egész nyárspolgári világban az élet minden területén csak a szép formákat érzékelve joggal nyugtalan a Nasztaszja Filippovnában felfedezett - a formák oldaláról nézve teljesen érthetetlen - formátlanság, "anarchista" megnyilvánulás miatt, hiszen a nő, ahogy szétzilálja civilizált világhoz kötött életét, ugyanúgy összetörheti vele együtt azt a rendszert is, ahova ő (Tockij) is tartozik. Igaz, hogy nyugtalanúsága a regény világán belül nem indokolt, azonban Dosztojevszkij élelátását mutatja annak ábrázolásában, hogy az igazságnak hátatfordító világ nem kerülheti el a kaotikus állapotokat; ezt jelzi az epilógus-

ban érzékeltetett Aglaja sorsa, ill. Tockijnak a későbbiekben egy francia nővel hirtelen megkötött házassága is. Másrészt viszont arról is szó van, hogy Dosztojevszkij a polgár ily mértékű mélyresüllyedtségét látva azért nem zúzza szét látványosan és közvetlenül a nyárs-polgári szellemtelen világot, mert e világ megszűnésének, az igazságos bíró eljövételének senki nem tudja sem a napját, sem az óráját.

Való igaz, hogyan lehetne komolyan venni Nasztaszja Filippovnáknak a házasságról szóló ábrándozását, hogy tudniillik szeretne "újjászületni, ha nem is szerelemben, legalább a családi életben" (49.o.), vagyis elfogadja a polgári élet morális értékekre alapozott rendjét, amikor például Ganyáék házában az illemnek - a szellemnek a ki tudja hányadszori visszatükröződését - a legelemibb szabályait is felrúgja.

Amikor Nasztaszja Filippovna mérlegeli Jepancsin és Tockij ajánlatát, a Ganyával kötendő házasság lehetőségét, látszólag abban a polgári világhoz való kapcsolódás - anarhistá hajlama- inak megkötözése árán -, katasztrofáltságának felszámolhatóságát látja. Azonban miután kijelentette, s a két barátal beláttatta ártatlanságát, azt, hogy ő semmiben nem vétkes, feltételül kötötte, hogy mielőtt válaszolna a házassági ajánlatra, meg akar győződni arról, hogy sem a fiatalemberben, sem pedig családjában nem lappang valami rejtett gondolat órá vonatkozólag. Mit jelent ez a feltétel?

Tudjuk, Nasztaszja Filippovna tájékozott, művelt, olvasott nő, aki nagyon jól kiigazodik a jogrendben, jártas a művészetekben, s mint a következő idézet mutatja, a polgári világ emberi kapcsolataiban is. Így jellemzi az Ivogin-családot: Ganya Ivogin "valószínűleg csakugyan szerelmes belé; úgy érzi, ő is meg tudná szeretni, ha hihetne vonzalmának állhatatosságában; de hát Ivogin még nagyon fiatal, bár őszinte; nehéz ebben dönteni. Neki egyébként az tetszik a legjobban, hogy dolgozik, iparkodik, és egymaga tartja el az egész családot. Hallotta, hogy tetterős, büszke ember, érvényesülni akar, karriert akar. Azt is hallotta, hogy Nyina Alekszandrovna Ivogin, Gavrilá Ardalionovics édesanyja felettébb tiszteletre méltó, nagyszerű asszony, hogy Varvara Ardalionovna, a húga, igen kiváló, energikus leány; sokat hallott róla Ptyicintől. Hallotta, hogy békétűréssel viselik a sors csapásait". (50.o.)

Jellemzésében nyilvánvalóan a kispolgári létezés ideálját rajzolja meg, ennek a világnak az értékeit veszi tudomásul, illetve helyesli azokat. Az ambíció, a tettvágy, a családért tett erőfeszítések, a jellemerő, a sors csapásainak alázattal elfogadása - mind olyan tulajdonságok, amelyek az immanens erkölcsi rend keretein belül érvényesülnek. Természetesen Ganya esetében mindez a visszajára fordul, hiszen nála a karriervágyat - személyiségének a közélet érdekében tett minél gazdagabb kibontakoztatását - sekélyes, önmagába forduló anyagiasság, a családért tett erőfeszítéseket önös anyagi szempontjainak az előtérbe kerülése, a család - mert az szégyellni való - elrejtése váltja fel, vagy akár nővére esetében is a jellemerő helyére inkább ravasz számíttatások lépnek - gondoljunk csak Aglajával kapcsolatos kerítő szerepére. Az igazságot nélkülöző világban a sors csapásait tudomásul vevő, a szenvedést elfogadó, s annak megváltó erőt tulajdonító magatartás is képmutatásba torkollik, ugyanis Nyina Alekszandrovna, ragaszkodván az erkölcsi szempont érvényesítéséhez, Nasztaszja Filippovna és fia házassága kapcsán tehetetlenné válik, bujkálni kényszerül, hiszen - bár látszólag beleegyezését adja a frigyre - lányának érveire hívja fel fia figyelmét.

Természetesen, amikor Nasztaszja Filippovna démonikus magatartását bíráljuk, nincsen szó arról, hogy azzal szemben az önmagában tetszelgő morált emelnénk piedesztálra. Az író egyértelműen ábrázolja az igazság hiányában e mentalitás törekény voltát is, annak életképtelenségét, megmerevedését, patt helyzetbe szorultságát, gondoljunk csak

Nyina Alekszandrovnának a család egybefogására irányuló üres erőfeszítéseire, hiszen kinek van rá szüksége: a lánya Ptyicint választotta, a fia anyagiasságáért odadobja a családját, a férje teljesen elzúllik, s hogy az ő elszakadásának totális nevetségessége megmutatkozzék, szeretőt tart. Varvara, a bátyját szerető nő pedig egyszerűen kerítővé válik.

Nyilvánvaló Nasztaszja Filippovna számára, hogy Nyina Alekszandrovnna személységének, a morális pozíciónak a feladása nélkül az nem fogadhatja őt a családba "hátsó gondolatok" nélkül, hiszen a kitartott nő az ő szemében bűnös nő. Amennyiben Nasztaszja Filippovna méltányolná a fentebb már említett polgári erkölcsi rend létét, amennyiben azt komolyan is venné, Nyina Alekszandrovnna magát a sorsnak megadó, sorsába bele nyugvó magatartását kellene követnie, azaz még ha be nem is látja - a szellemet nélkülöző polgári világban -, magát bűnösnek kellene tartania. Nasztaszja Filippovna azonban tagadva az igazság érvényét, a morál értelmezését a józan ész, az individualitás hatókörébe vonva végső soron saját magát, a maga józan ésszel belátható ártatlanságát, tisztaságát állítja a morált is megalapozó - e világban elfedett - igazság helyére. Magyarán Nasztaszja Filippovna azt mondja, hogy Ganyának - természetesen hűséges, a világnak botrányt többé nem okozó, a világban félelmet nem keltő - felesége lesz, ha cserébe annak anyja leborulva imádja őt. Ezen gyökereiben démoni elképzelés nevetségességét Dosztojevszkij zseniálisan ábrázolja Nasztaszja Filippovna mindössze pökhendiségben és orcátlanságban realizálódó, Ganyáék házában tanúsított viselkedésében.

Nasztaszja Filippovna látogatásának Miskin mindvégig tanúja volt, s tudjuk, a nő viselkedésének kiindulópontja, büntelenségének állítása teljes mértékben megfelel a herceg intencióinak. Ezért rendkívül kétértelmű az a valójában naivitásából fakadó szemrehányása, amivel Nasztaszja Filippovnáat illeti: "és ön nem szégyelli magát?! Hát valóban olyan volna, amilyennek most mutatkozott?! Hát lehetséges ez?! - kiáltotta hirtelen szíve mélyéből jövő szemrehányással a herceg." (121.o.)

Míg a humanista író rendkívül plasztikusan ábrázolja nem Nasztaszja Filippovnáat annak, ami (ahogy Rogozsin mondaná), hanem az igazságtól magát szándékosan elszakító, s az igazságot teljesen nélkülöző, attól magát megfosztó embert a maga nevetséges - s ily módon, vagyis csak nevetségességében reális - "démoni" szerepében, addig egyelőre rejtve marad, milyennek látja a herceg az Istentől elforduló embert. Miskin elégedetlenségével mintha pusztán Nasztaszja Filippovna formáját kifogásolná, mintha azt sugallaná neki: valóban nem vagy bűnös, csak másként kell megjelenned, másként kell viselkedned. Ezzel mintegy a herceg jóváhagyja, véglegesíti a szellem hiányának az állapotát, a világ ürességét, Nasztaszja Filippovna pedig - hiszen köztudottan nagy hatást gyakorolt rá a herceg - mintegy megfogadva annak tanácsát, kaméleonszerűen változtatja megjelenési formáit.

Nasztaszja Filippovna ismételten várakozást keltő megjegyzést tesz önmaga bemutatásáról. Mintegy elfogadva a herceg szemrehányását, ezt súgja Nyina Alekszandrovnának: "A herceg eltalálta: én csakugyan nem ilyen vagyok - suttogtat gyorsan, hevesen, hirtelen fülig pirult, sarkon fordult, és most már olyan gyorsan ment ki, hogy senki se tudta kitalálni: miért jött vissza." (121.o.)

Kétségtelenül az a látszat alakul ki Nasztaszja Filippovna immár másodszori ígéretes megjegyzése kapcsán, mintha az elveszett, önmagát kereső ember reménytelen állapotában - mert teljesen nélkülözi az igazság tápláló forrásait -, egzisztenciális szorongatottságában nyitott lenne a lét iránt, mintha az igazság után szomjazna. Dosztojevszkij esetében mint a jövőben realizálódható lehetőséget ezt nem zárhatjuk ki egyértelműen - ebben mutatkozik meg az író humanizmusa; a regényvilág tapasztalatai azonban inkább a pokolnak a

közeljövőben fel nem számolható állapotáról tanúskodnak. Igaz, Nasztaszja Filippovna mikor véglegesen elszakad a hercegtől, s elutazik Rogozsinnal, el akarja búcsúzni Miskintől, könnyes szemmel megcsókolja annak kezét: "A nő térdre ereszkedett előtte, ott mindjárt az utcán, mint egy őrlött. A herceg ijedtében hátralépett, ő meg igyekezett elkapni a kezét, hogy megcsókolja, pontosan ugyanúgy, mint nemrégen álmában, és most is könnyecsek ragyogtak hosszú szempilláin." (466.o.) A jelenetben igazán azért kétértelmű Nasztaszja Filippovna bűne feloldását óhajtó gesztusa, mert - a maga bűnösségét valójában sosem elismerve - Miskintől, nem pedig az Istentől várja a feloldozást, a kegyelmet.

Bár az író a világ szellemtelenségét a szatírában fogant ábrázolás tanúsága szerint elfogadhatatlannak tartva egyértelműen mutatja meg humanista pozícióját, az egzisztenciális nyitottság kérdésének nyitvahagyásával az a látszat alakul ki, mintha az igazságtól megfosztott kisember előállt állapotáért saját felelősségvállalása nélkül is kegyelemben részesülhetne. Pedig hogy Nasztaszja Filippovna mennyire nem más, nem változik meg, mennyire a maga személyét akarja a mindent megvilágító hagyomány helyére állítani, jelzi a házában megrendezett születésnap est is. Nyilvánvalóan nem erkölcsi problémát, a bűnök nagyságának a mértékét, az igazmondás ellenőrizhetőségének a kérdését vizsgálja a történet. Az író félretéve minden moralizáló szándékot inkább azt ábrázolja, mennyire sivár és jelentéktelen az életben eligazodni képtelen, a szellemi valóságot nem ismerő, azt elutasító szemlélet.

Nasztaszja Filippovna estjén, hogy a társaságot felvidítsa, az örök bohóc szerepét magára vállaló Ferdiscsenko javasolja azt, hogy mindenki mesélje el élete leggaládabb tettét, mondja el élete legnagyobb bűnét. A nyilvános gyónás paródiájaként felfogható játék teljesen értelmetlen, hiszen abban nem a bűn mocskának a lelepleződése, a bűn szennytől való megszabadulás, a személyiség feltámadásának reménye jut kifejezésre, hanem az individuális lélek alantasságainak úgymond bátor, valójában magabiztosan pókhendi vállalása. A "tisztá öszinteség" - a játéknak ez az előfeltétele - nem más, mint az emberi értékrendet megalapozó igazság kiszorítási szándéka, a szubjektív léleknek a létet megalapozó igazság helyére állítása. Az író zseniálisan ábrázolja a szellemet nélkülöző élet visszataszító vagy nevetségesen groteszk voltát.

Nem véletlen, hogy a játékot kezdeményező Ferdiscsenko története - amennyiben a közönségesnek lehetnek fokozatai - a legközönségesebb. Ennek oka egyszerűen az, hogy a formákra adó, vagy az anyagiasságot előtérbe helyező szemlélettel szemben Ferdiscsenko - a játékot az élet elé helyezve - komolyan veszi a szubjektív öszinteség bátorságot jelző voltát. Ő valójában nem is tettének - egy szolga alantas megrágalmazásának - az értékelését várja, hanem tiszta öszinteségének, a játékban való derék helytállásának méltánylását igényli a társaságtól. Ezért is nem érti, miért fogadták történetét undorral a többiek. Figurájának visszataszító voltát éppen a szellemtől való teljes megfosztottságában kell látnunk. Állandó részegsége, külsejének ápolatlansága, üres bohóckodása mind erre utalnak, ezt hivatottak ábrázolni. Ferdiscsenko annyival üresebb, visszataszítóbb a regényvilág más alakjainál, hogy más kvalitással nem rendelkezvén, közönségességét érdemül tudva, azzal ő még dicsekszik is.

Persze, Ferdiscsenko bírálata nem mentesíti a játékban résztvevők szellemtelenségét. A regényalakok - bár azok Ferdiscsenkóval szemben nem dicsekszenek - ugyanúgy meg vannak fosztva az életüknek értelmet adó igazságtól, mint az általuk lenézett, de Nasztaszja Filippovna szeszélyeinek engedve közöttük mégis megtúrt és szerephez jutó bohóc. Ezért értékrendjük torzulásait nem láthatják meg, helyzetük groteskségét pedig

csak fokozza, hogy éppen Ferdiscsenko megjegyzéseivel kell szembesülnie önelégedtségüknek.

Jepancsin tábornok "irodalmi műgonddal" előkészített története - Ferdiscsenko szemérmetlen kendőzetlenségével szemben - azáltal nehezíti közönségességének leleplezését, hogy közhellyé silányítva ő látszólag elfogadja azokat a humanista nézeteket, amihez valójában semmi köze nincs. Nem tagadja az Isten létét, az emberi együttélés normáit, az öregek tiszteletét, a lélek halhatatlanságát, a bűn vállalását, ill. valamilyen módon az erkölcsi rend helyreállítását. Gondoljuk csak meg, hogy neki, a fiatal zászlósnak és tiszt szolgájának helyet biztosító vén, mindenféle artikulálásra, emberi megnyilvánulásra képtelen, egyedülletében már-már megátalkodottá, közönségessé váló, a "Bűn és bűnhődés" uzsorására emlékeztető öregasszonyban annak halálhírét hallva mégiscsak embert lát, s így elmenvén temetésére, megadja neki a végtisztességet, s bűnének - az ő szítkai közepette érhetne utol az öregasszonyt a halál - elismeréseként, s egyben enyhítéseként a humanitás részéről történő megsértéseként két öreg eltartását biztosítandó alapítványt hoz létre.

Az irodalmi műgonddal elmondott történet azonban éppen megformáltságával, a travesztia műfaji sajátosságainak egymás mellé állításával leplezi le elbeszélőjének valódi pozícióját. Hiszen milyen banális eset kapcsán, egy vacak edény miatt jut messzemenő következtetésekre, sőt élete leggaládabb, de egyben legnagyobb jótéteményének megtételére Jepancsin tábornok. Igaz, mondhatnánk, a kegyelem útjai kifürkészhetetlenek előttünk, emberek előtt. Ezt nem is tagadjuk, csakhogy az is igaz, hogy Isten útjai sosem nevetségesek! De milyen nevetséges, mennyire semmit nem ért Jepancsin a szellem valóságából akkor, amikor a maga nem létező bűnét bagatellizálja, a helyzetért az öregasszonyt teszi felelőssé: "Kétségtelenül hibás vagyok, és bár az évek távolából, mivel a természetem is megváltozott, már régesrég úgy tekintek vissza erre a tettemre, mintha nem én követtem volna el, azért még most is szánom-bánom. Úgyhogy, ismétlem, még furcsállom is, annál inkább, mert ha hibás vagyok is, azért mégsem egészen: miért épp akkor jutott eszébe meghalni?! Itt természetesen csak egy mentségem lehet: ez bizonyos fokig pszichológiai cselekedet volt." (154.o.). Dosztojevszkij az emberlétet megalapozó igazság tagadásának, elutasításának egész arzenálját adja Jepancsin történetében azzal, hogy hőse az emberséget, a Jepancsin szájában groteszkké torzuló "humánusmot" immanensnek tartva a természetből eredezteti, s végül pusztán mintegy a természet rendjét látva életében (a szellem életében) azt oda is juttatja vissza. Valójában a tábornok szemléletében így szó sincs az örök életéről, az emberlét örökkévalóságának elfogadásáról, a transzcendencia elismeréséről, hanem annak pusztán a természeti valósághoz igazításáról: "Tehát éppen akkor szenderült jobb létre, amikor én javában szidtam. Ez annyira megdöbbsentett, hogy - állítom önöknek - alig tértem magamhoz. Folyton csak ezen járt az eszem, sőt, tudják, még éjjel is ezzel álmodtam. Nekem ugyan nincsenek előítéleteim, de harmadnap mégis elmentem a templomba a temetésére. Egyszóval minél jobban halad az idő, annál többet gondolok rá. Nem mintha bántana valami, de ha olykor elképzelem, kellemetlenül érzem magam. A fő az, hogyan vélekedtem én végül is a dologról. Először is: ez az asszony emberi, vagy ahogy manapság mondják, humán lény volt; élt, sokáig élt, végül jó hosszú kort ért meg. Valamikor voltak gyermekei, férje, családja, rokonsága, hogy úgy mondjam, csupa mosolygós arc vette körül, és egyszerre csak mindez odavan, mintha mindent elfújta volna a szél, egyedül maradt, mint... egy légy, s viselte a vállán a kor átkát." (154.o.)

Jepancsinnak az emberi problémák iránti érzéketlenségét, önhittségét hűen tükrözi számára megmagyarázhatatlan nyugtalansága, kellemetlen érzése, ill. a szellemet egyenesen az előítéletekhez soroló gondolkodása. Egzisztenciális megrendülést a humanitás totális

elvesztésének a konstatálása - az öregasszonynak a léggel történő összehasonlítása - sem vált ki belőle, hiszen valójában ő is érzéketlen a létét megalapozó igazság iránt. Hogy ön-hittsége mégsem lesz a Ferdiscsenkóéhoz hasonló mértékben visszataszító, azt annak köszönheti, hogy - mégha hitetlenül, mégha pusztán babonásan, a józan ész nevében, a józan ész határait elismerve is - elhagyott öregek számára hozott alapítványának örökössé tételét tervezi. Cselekedete azonban mégsem jár együtt látókörének, szellemi horizontjának tágulásával; önelégedettsége az igazság teljes immanenssé tételének következtében beálló nyárspolgári megalapozatlan magabiztosságát jelenti csupán; az írói ábrázolásban ez az említett travesztikus látásmódon kívül Ferdiscsenko, ill. Nasztaszja Filippovna személyüket tekintve kétes értékű méltánylásában - az előbbi becsapottságában, ill. az utóbbi némiféleképpen irigy csalódottságában - is megnyilvánul: "És a leggaládabb tette helyett öngyméltósága elmondta most életének egyik jó cselekedetét; becsapták Ferdiscsenkót! - vonta le a tanulságot Ferdiscsenko. - Valóban, tábornok, nem is képzeltem volna, hogy mégiscsak jó szíve volt; szinte sajnálom - jegyezte meg hanyagul Nasztaszja Filippovna." (155.o.).

Eltévelyedünk akkor is, ha a Tockij által elmondott történetet, ill. magát Tockijt is erkölcsi alapon próbáljuk megítélni. Ha ugyanis azt a nyilvánvaló és magától értetődő tényt bizonygatjuk, hogy Tockij legnagyobb gonoszította nem a szentimentálisan hangolt kaméliás történetben van, hanem gazembersége Nasztaszja Filippovna megrontásában leplezhető le, akkor elveszünk a polgári pozícióról kínáló kibúvási lehetőségek között, amit Tockij remekül ki is használ, amikor - lévén élvhajász - Nasztaszja Filippovnával szembeni ártatlanságáról beszél. Az író valójában Tockij történetével azt ábrázolja, hogyan mutatkozik meg, mennyire nevetséges a szellemtelen világban az üres formákat mindenek elé helyező életvitel, mentalitás, s tulajdonképpen Tockij Nasztaszja Filippovnával szembeni magatartása, a személyes felelősségvállalás alóli kibúvása ennek a szellemtelenségnek, a világ igazságot nélkülöző állapotának a következménye.

Nevelésesen banális maga az egész történet a státusz-szimbólummá váló kaméliával. Az író szinte a fantasztikum határát súrolja, amikor a személyességnak az emberi kapcsolatok köréből való ily mértékű kiszorulását, hiányát látja. Groteszk módon az emberi együttélés, vonzalmak motiválója nemhogy a személyesség nem lesz, de még a kölcsönös szimpátia sem kerül szóba; azok mozgatórugójává, a társasági élet inspirálójává a fétissé emelkedett kamélia válik.

Tockij az egyszerű történetet - a kormányzóné kegyeiért esélytelenül küzdő barátja utolsó nagy lehetőségének, a vörös kaméliacsokor megszerzésének a Tockij miatti kudarcba fulladását - rendkívül bonyolultan, a banalitást az üres formák mögé elrejtve meséli el. Tockij és világának ürességét, valós szellemi értékek iránti érzéketlenségét pontosan mutatja az ifjabb Dumas nevével fémjelzett divatjelenség, ill. annak Tockij általi értelmezése. A "nagyvilági" élvhajász groteszk értékítélete akkor lepleződik le igazán, amikor a társasági közhelyek- kel nem megelégedve tanúbizonyságát akarja adni hozzáértésének, s például igyekszik megvilágítani a divatos témákban való "jártasságát": "...csak nemrég keltett nagy feltűnést a nagyvilági társaságban Dumas fils *La dame aux camélias* című regénye, egy olyan halhatatlan remekmű, amely véleményem szerint sose fog elavulni. Vidéken minden hölgy - már azok, akik legalábbis olvasták - egészen el volt ragadtatva tőle. Az elbeszélés bája, a főszereplő ábrázolásának eredetisége, az a tüzetesen elemzett, csábító világ, és végül azok az elbűvölő részletek, amelyek el vannak szórva a könyvben (például az a körülmény, hogy a fehér és rózsaszínű kaméliát felváltva használják), egy szóval min-

dezek a bűbájos részletek, és együtt az egész, valósággal megrázkódtatást idéztek elő. A kamélia módfelett divatba jött. Mindenki kaméliát akart, mindenki azt keresett." (156.o.)

Hogy Tockij az élet más területén is csupán az élet zsarnoki uralmát látja, mutatja az is, hogy például a házasságban a férjet csak papucsszerepben tudja elképzelni, benne csupán a nő szeszélyek köteles kielégítőjét érzékeli. (A regényvilágban persze senki nem látta másként. Japancsin is végeredményben felesége alárendeltjének mutatkozik, vagy fordítva, Nasztaszja Filippovna is elszenvedni szándékozik leendő férje, Ganya bosszúállását is.) Bár kimondja a házasság intézményének értelmetlenségét (miután megszerezte a férjnek a kaméliát, "Platon, a tegnap még megsemmisült, félholt Platon zokogva borult a keblemre! Sajnos, minden férj ilyen, amióta csak megteremtették... a törvényes házasságot!" (157.o.), ehhez a formához való – még ha az gyávaságából következő is - ragaszkodása azon-ban mégis megmenti őt attól, hogy Ferdiscsenkóhoz hasonlóvá váljék, azaz szemérmetlenül feltárja közönségességét.

Az fró annyira elmerül a közönségesség ábrázolásában, oly sok oldalról mutatja meg annak elfogadhatatlanságát, ill. a szellemtelen emberi jelenségek bonyolult egymásba fonódását, hogy az a látszat alakul ki, mintha csak ez a szellemtelen állapot létezne, rajta kívül más nem is lenne - így bevonva az értelmezőt is a szatírába. Hiszen milyen ostobaság lenne elfogadnunk, méltányolnunk azt a világot, a világnak akár csak azt a szeletét, ahol szinte már "jónak" mondható az a jelenség, ami csak egy kicsit is különbözik Ferdiscsenko kendőzetlen banalitásától!

Nasztaszja Filippovna legrosszabb tette a társaság jelenlétében bontakozik ki, formálódik meg - így a játékszabálynak megfelelően mindenki megbizonyosodhat arról, hogy Nasztaszja Filippovna nem hazudik. Tockij kitartottja ígéretéhez híven nyilatkozik arról, vajon feleségül megy Ganyához vagy nem. Döntését azonban az alighogy megismert hercegre bízta, garantálva, hogy megfogadja Miskin szavát.

Valójában nem arról van szó, hogy Nasztaszja Filippovna - ahogy Tockij mondja - a becsület és szív dolgát komolytalanul egy társasjátékra bízta, hanem a személyes döntésben megnyilvánulható személyesség groteszk elutasításáról. Míg korábban Ganyáék házában - Nyina Alekszandrovnával szemben - talán mert annak, a hagyománynak elevenességét a dologiságba zárt világ állapota miatt nem érzékelhette - a hagyomány helyére saját magát állította, addig mostani értelmetlen döntésével úgy fosztja meg magát a hagyományhoz való kapcsolódás lehetőségétől, a hagyománynak az életet átragyogó fényétől, úgy tagadja az igazságot, hogy annak helyére Miskint teszi. Választását nem személyes indítékok alapozták meg, bizalma nem szellemi gyökerű, hanem szinte úgy látszik, hogy az a nyárspolgári adom-veszem alapján működő immanens viszony: "Hogy kicsoda-micsoda nekem a herceg? Egész életemben ő az első, akiben mint őszintén odaadó emberben megbírom. Ő az első tekintetre bízott bennem, hát én is bízom benne." (151.o.) Nasztaszja Filippovna a személyesség tagadásával, Ganyáék lakásán való viselkedésével ellentétben saját személyének a negligálásával a hagyomány helyére az immanens jót emelve piedesztálra ugyanúgy a 'mindent szabad' elv érvényét hirdeti, mint Tockij, aki a "becsület és szív" dolgát - a polgári józan ész és az individuális, reflexszerű vonzódást - a nyárspolgár lelkiismereti szabadságát hangoztatja. (Természetesen szó sincs arról, hogy ne lennének különbségek Nasztaszja Filippovna és Tockij között; az őket látszólag azonosító megfogalmazás inkább e magatartásoknak a szellemet nélkülöző világban való gyökerezésére utal.) A lelkiismeret szabadsága nem az individuális lélek "azt teszem, amit jónak látok, én bűnhődök meg érte" magatartását jelenti, hanem az igazság elfogadásában vagy elutasításában mutatkozik meg. Tockij éppen a hagyomány, a szellem valóságának figyelmen kívül ha-

gyása, az emberi személy negligálása miatt tudja megőrizni "tisztességének" látszatát, kerülheti el a gazemberségével való szembesülést, hiszen úgymond még ha tönkre tette is Nasztaszja Filippovná, tisztos kárpótlást ad neki, Nasztaszja Filippovna pedig a személyes döntésben, a hagyomány rendjében kibontakozó, a szellem szabadságában formálódó életet úgy utasítja el, hogy azt (az életet) a jó diktatúrájának - mert az nélküli az igazságot - rendeli alá. Amikor Nasztaszja Filippovna úgy gondolja, hogy egy határozattal immanens módon megoldódhat élete kérdése, hogy sorsa fatalisztikus úton eldőlhet, mint ahogy látszólag erre saját élete a példa a szülői ház leégésétől kezdve egészen születésnapj estjéig, akkor Tockijhoz és Japancsinhoz hasonlóan üres formák örökérvényűségét vallja, akadályt állítva ezzel személyisége kibontakozási folyamata elé. Lényegében Nasztaszja Filippovna így jelenik meg az Aglajára váró Miskin álmában is: "Nagyon sok álmot látott, valamennyi riasztó volt, úgyhogy percenként összereszt. Végül odament hozzá egy nő; ismerte őt, annyira ismerte, hogy már szinte szenvedett; mindig meg tudta nevezni, meg tudta mutatni ezt a nőt - de milyen különös -, most mintha egyáltalán nem olyan volna az arca, mint amilyennek mindig ismerte, és szinte gyötrelmesen nem akart ráismerni arra a nőre. Ezen az arcon annyi bánat és félelem volt, hogy úgy rémlett - ez a nő rettenetes bűnöző, és éppen az imént valami szörnyű bűncselekményt követett el. Sápadt arcán könnyecsepp remegett. Integte csalogatta őt, a herceget..." (432.o.). Dosztojevszkij a szellemnek a világból való polgár általi kiűzését majd nyilvánvalóvá is teszi Ivan Karamazovnak a nagy inkvizítorról szóló poémájában, ahol is Krisztust, mert az zavaró tényező, az inkvizítor mint "nem idevalót" elküldi. Hogy azután Krisztus hova megy "a város sötét tereiről", azt nem tudni. Hogy a nyárspolgár szellemtől idegenkedő világában nincs jelen a maga ragyogásában, az biztos; de az is bizonyos, hogy a nyárspolgár neveléses törekvése, az ember szellemi voltának, humanitása transzcendenciájának a tagadása sem realizálódhat, ez mutatkozik meg a nyárspolgár szellemet nélkülöző világának hisztérikus megnyilvánulásaiban, örökös félelmében, neveléses, állandó öngazolási kényszerében. Az igazság hiányában, a hagyomány elutasítása miatt szellemtelenné váló világban teljesen értelmetlen Nasztaszja Filippovna öngazolási szándéka születésnapj estjén, Tockij pénzének visszautasítása nem jelenti ártatlanságát, s ugyanakkor Rogozsinnal történő távozása nem bizonyítja züllöttségét.

Nasztaszja Filippovna Aglajához írt levelében szintén a szellemtelenség csapdájába esett ember kiútalan helyzete mutatkozik meg, de ugyanakkor látnunk kell bennük az írások önvallomásjellegéből fakadó reménytelen segélykiáltást is - szemben a nőnek a világ felé megnyilvánuló eddig tapasztalt önteltségével. A menekvés lehetetlenségének, Nasztaszja Filippovna magára maradozottságának azonban metafizikai, a világra visszavezethető okai vannak; annak gyökereit továbbra is a regényszatíra értelmében a hagyományt immár véglegesen elutasító gondolkodásban kell keresnünk.

Mindjárt az első üzenetben az a látszat keletkezik, mintha Nasztaszja Filippovna a hagyomány rendje szerint elfogadná bűnösségét, a bűnös asszony - mégha ártatlanul is - ráruházott szerepét, s így Aglajával szemben hangsúlyozná lényének kicsinységét. Csakhogy megalázkodásának büszke hangoztatása éppenséggel az ellenkező hatást, a személyesség élelensége helyett az emberi kapcsolatok végleges megmerevítését vonja maga után, az emberlét szellemi valóságának kibontakozása helyett az ember bálványozásához vezet, tagadva így az emberi érintkezés - ténylegesen csak a szellemben, az igazságban realizálódhat - lehetőségét.



"Ha felbontja ezt a levelet, mindenekelőtt az aláírást nézze meg. (...) Ha csak valamelyest is egyenlő lennék önnel, akkor még csak megsértődhetne e vakmerőség miatt; de hát ki vagyok én, és ki ön?" (462.o.)

Igaza van Nasztaszja Filippovnáknak abban, hogy a tökélyt bámulni, nem pedig szeretni kell. Csakhogy amikor Aglajában ő a tökélyt látja, s a maga vétkének azt rója fel, hogy egyben szereti is (nem pedig csodálja), akkor lényegében az emberben, az emberi személyben befejezettséget látva egyrészt újfent a szellem kibontakozási útját, az üdvtörténeti folyamat elevenségét tagadja, másrészt pedig a szeretetet - az Istenben való egyenlőségünk megtapasztalását - abszurd módon bűnnek tartva értelmezi, elutasítja az emberi egyenlőség transzcendenciáját, transzcendens lényegét. Nem Aglaja fél az egyenlőségtől, hanem Nasztaszja Filippovna aggódik miatta: "Ne egy beteg elme beteges rajongásának tekintse szavaimat, de ön számomra - maga a tökély! Láttam önt, és mindennap látom. Én nem ítéletet mondok önről; nem az értelemmel jutottam arra a következtetésre, hogy ön a tökély; egyszerűen csak meggyőződtem róla. De van egy vétkem is; szeretem önt. Mert hisz a tökélyt nem szabad szeretni; a tökélyt csak bámulni lehet, mint tökélyt, nem igaz? Én pedig beleszerettem önbe. Jóllehet a szeretet egyenlővé teszi az embereket, azért ne aggódjék, én nem mérem össze magam önnel még a legtitkosabb gondolataimban sem." (462.o.)

Mennyire jellemző, milyen groteszk sajátja az igazság híján lévő világnak az a mentalitás is, amit Nasztaszja Filippovna elvár a "tökélyt, a bálványt" megtestesítő Aglajától. Amikor azt kívánja tőle, hogy ne háborodjon fel a "legleplezetlenebb bűnökön" sem, akkor lényegében a bűn által veszélyeztetett személyességet, az ember igazságban érdekelttségét rejtja el, egy hazug, immanenciába zárt arisztokratikus magatartás mögé. Amikor pedig nem öncélúan, nem önérdékből, hanem a "megalázottak és megsértettek" nevében tartja megengedhetőnek Aglaja számára "az aljas és gaz emberek" gyűlöletét, akkor azt felejtja el, hogy a személyesség lehetőségét magában hordozó ember gyűlölete önpusztító módon ennek a potencialitásnak a biztos megsemmisítését jelenti, vagyis nem az embert, a személyt, hanem annak cselékedeteiben, gondolkodásában megnyilvánuló, az igazságot eltakaró bűnt kell gyűlölni.

A hagyomány elutasítása mutatkozik meg Nasztaszja Filippovna szeretetértelmezésében: "Gyakran felteszem magamnak azt a kérdést - írja -, lehet-e szeretni mindenkiket, minden embert, minden felebarátunkat?" (463.o.) Olyan magabiztos természetességgel, gyermekdeden adja meg a tagadó választ, hogy már-már nem is kételkedünk igazában: "Természetesen nem, sőt, ez természetellenes volna. Az emberiség iránti elvont szeretetben csaknem mindig saját magát szereti az ember." (463.o.)

Amikor Nasztaszja Filippovna ennire nyilvánvalóan elutasítja a felebaráti szeretetet, akkor csupán infantilis módon a reflexszerű vonzódásokat, a kölcsönösséget tartja szem előtt, s mit sem tud a felebaráti szeretet imperatívuszáról, norma voltáról. Jellemző rá a kérdésfelvetés félrevezető volta. Ugyanis a hagyomány felől nézve nem kérdés a felebaráti szeretet realizálhatósága, az egyszerűen meg kell hogy valósuljon, hiszen a felebarátban az Isten képmására teremtett embert kell megtalálnunk, a szellem megtestesülését elfogadnunk, az igazság működését, kibontakozását csodálnunk. Ebben az értelemben az önszeretet sem nárcizmus vagy önzés - ahogy az a szellemet tagadó pozícióról tűnik -, hanem az az emberségünkben megtapasztalt és fölismert Isten, az emberlétünket megalapozó és mindannyiunkban közös Igazság mindenek elé helyezése, feltétel nélküli gondozása.

Nasztaszja Filippovna horizontjának korlátoltsága miatt, s e szűklátókörűségből egyenesen következő "demokratizmusa" miatt - ugyanis az emberi egyenlőséget gyakorlatiasan értelmezve úgy véli, hogy a szeretet imperatívuszolta a szellemi valóságba ágyazása

egyszerűen nem létezik - általános érvénnyel tagadja a szellemi szempont érvényét, a felebaráti szeretet megvalósíthatóságát. Ugyanakkor Aglajának megengedi a minden felebarát szeretetének a realizálását, de azt nem a szellemben való érdekeltsége miatt tartja lehetségesnek, hanem azért, mert Aglaját bálványozva elutasította a személyességet, s egyben tagadja minden ember személyének transzcendens voltát, groteszk módon személytelenné téve így a szeretetet: "hogyne szerethetne ön bárkit is, amikor önnel senki sem mérheti össze magát, és amikor ön felette áll minden sértésnek, minden személyes felháborodásnak? Csakis ön szerethet önzés nélkül, csakis ön szerethet valakit úgy, hogy nem a maga kedvéért, hanem annak a másíknak a kedvéért szereti." A szellemtelen önzést elutasítva Nasztaszja Filippovna a szellem kibontakozását gátló, végső soron azt megfojtó személytelenséget propagálja, mert képtelen belátni, hogy a szellem realitásában, emberségünkben való érdekeltségünk mindennél lényegesebb közös ügyünk, hiszen csak ebben az érdekeltségben bontakozhat ki az ember rendeltetése, életének értelme.

Nasztaszja Filippovna hagyományellenes, elfogadni képtelen magatartását jelzi az igazságot legteljesebben közvetítő evangéliumok részéről történő legendákká minősítése, ill. az evangéliumokon alapuló, azok szellemiségét a legteljesebb mértékben elfogadó Krisztusábrázolások elutasítása: "Tegnap, miután találkoztam önnel, hazamentem, és egy festményt gondoltam ki: Krisztust mindig az evangéliumi legendák alapján festik a művészek, de én másképpen festeném le: egyedül ábrázolnám - hiszen néha magára hagyták a tanítványai. Csak egy kisgyermeket hagynék ott vele. A kisgyermek mellette játszik, talán mond is neki valamit a maga gyermeknyelvén, Krisztus meg hallgatja, de aztán eltűnődik; keze önkéntelenül, önfeledten rajta marad a kisgyermek szőke fejecskéjén. Krisztus a megszűnésbe, a látóhatárra néz; tekintetében egy gondolat pihen, olyan nagy, akár az egész világ; arca szomorú. A kisgyermek elhallgat, Krisztus térdére könyököl, kis kezével alátámasztja orcáját, felemeli fejecskéjét, és tűnődve, ahogy a gyermekek néha el szoktak tűnődni, figyelmesen néz rá. A nap lemenőben van... Ez az én festményem!" (463.o.)

Nasztaszja Filippovna mit sem (akar) tud(ni) a Krisztusban testet öltő, vele azonos igazságról, Krisztus istenemberségéről. Teljes mértékben negligálja a Krisztusban megjelenő Istent, s így a műalkotás értelmét, létjogosultságát biztosító szellemi szempont kihagyásával elképzelt festménye giccsé válik, amelyen pusztán az individuális, reflexív érzelmi kapcsolatok dominálnak. Az a képtelen látszat jön létre a képen, mintha egyedül az ártatlanságával rendelkező kisgyermek lehetne Krisztus igazi partnere, méltó követője; az alkotás üres, esztétikai egységét így a szellem mozgása, valósága helyett a természetnek a Krisztus szomorúságához igazodó, a kisgyermek eltűnődésében és a lenyugvó napban ábrázolt immanens harmóniája jelenti.

A szellem hiányának ily totális nélkülözése óhatatlanul két utat hagy Nasztaszja Filippovna számára szabadon. Az egyik az igazság teljes tagadása, a leplezetlen közönségességbe torkolló, "itt minden döntés tőlem függ" állítás mögött húzódó nevetséges zsarnokság. Ennek groteszksége ábrázolódik Miskinnel az Aglajával szembeni részéről történő kisajátításában (581-582.o.). A másik pedig az igazság utáni tudattalan vágyódás, ami az önmegismerés hiányosságát sejteti: "én már jóformán nem is létezem - írja -, és tudom ezt, az isten tudja, mi él bennem helyettem." (464.o.) Az ürességtől való szabadulás vágya fejeződik ki a nem sokkal későbbi Miskinnel történő találkozásban is. Nasztaszja Filippovna tévedése vagy konoksága azonban az, hogy az élet értelemmel való átítatását, bűne értelmének beláttatását a hagyományt szintén elutasító hercegtől várja: "A nő térdre ereszkedett előtte, ott mindjárt az utcán, mint egy őrült. A herceg ijedtében hátralépett, ő

meg igyekezett elkapni a kezét, hogy megcsókolja, pontosan ugyanúgy, mint nemrégen álmában, és most is könnyecseppek ragyogtak hosszú szempilláin." (466.o.).

# CSEHOV ÉLETMŰVE ÉS A NAGYREGÉNY KORSZAKÁNAK LEZÁRULÁSA

Szalma Natália

Az új, a teljesen személyes, a közvetítést nem alkalmazó gondolkodáshoz vezető utat, amelyet minden embernek egyaránt el kell sajátítania, a csehoi életmű kibontakozását megelőző orosz nagyregény úgy mutatja be, hogy az intellektuális közvetítés mellett csak kevesekre szabott arisztokratikus intenciókra hallgatva, olyan hőst választ, aki az 'átlag-', a 'közönséges' emberek világában a teljesség igényét hordozza. E hős néha nem olyannak látja a dolgokat, amilyenek valójában, tehát néha eltévelyedik, különösen amikor lázadó álláspontra helyezkedik, de soha nem közömbös a szellemi kérdések iránt, illetve érdeklődése irántuk mindig őszinte, érdekektől mentes, és ez őt a közönséges, az átlagember fölé emeli. Amikor az irodalomtörténész a 80-as évekre figyel, nemcsak azt látja, hogy a regényműfaj visszaszorult az orosz irodalomban, hanem azt is, hogy a hős megváltozott, vagyis, a nagyregény kompozícióban kitüntetett helyzete már megszűnt.

Szokás arról beszélni, hogy a hősök, a jelentős emberek, és velük együtt a nagy tettek úgymond elfogytak – hogy miért, azt nem lehet tudni. Ha *A Nyugat alkonya* szerzőjének, Spenglernek hiszünk, egyszerűen azért, mert a kultúra kifáradt, előregedett; hogy miért éppen akkor, azt Spengler sem tudja megmagyarázni. Azok magyarázatok, melyek a kultúra haldokló lelkéről beszélnek, és az antik, mitikus, a keresztény világra ugyan közvetlenül nem alkalmazhatóak, de mégis szépek, finomak, a transzcendenciát bizonyos szinten érzékeltetik, természetesen mások, mint a vulgárszociologikus magyarázatok, melyeket például a kizárólag durva materiális és ideologikus szempontot elismerő marxizmus kínál. Mégis úgy véljük, hogy a Spengleréhez hasonló magyarázatok azért születnek, mert a magyarázók a művészetet, a gondolkodást nem az igazságból, hanem a világból kiindulván az élet visszatükrözésének gondolják. Ha a művészet nem ábrázol jelentős embert, akkor arra a következtetésre jutnak, hogy az az életből is kiveszett.

Ha fordítva kezdünk gondolkodni, vagyis föltételezzük, hogy a gondolkodás, a művészet, a szellemi tevékenység szabad az étlettől, azaz nem belőle, hanem a 'semmiből' merít, illetve hozzá képest transzcendens, és inkább az életnek kellene tükröznie azt, ami a gondolkodásban, a művészetben végbemegy, akkor a magyarázat egészen más lesz. Egyébként így, és csak így kellene annak gondolkodnia, aki nem akarja a személyes szellemet, a kultúrát, az értelmes normát alávetni annak, ami vagy teljesen, vagy részben idegen tőle, mert az élet, még abban a szerencsés esetben is, ha az igazságra állított, és szellemi irányítás alatt áll, egyben személytelen gyakorlat is. Ha az alkotó a 'semmiből' alkot, ha szabad szellem, akkor ő dönti el szabadon, mit vagy kit ábrázol, és ha a hétköznapi, vagyis a közönségeségtől, a földhözragadtságtól, a szűk érdekorientáltságtól vagy a gondolkodás félénk beszűkülésétől nem mentes embert állítja a mű középpontjába (ahogyan Csehov esetében történt), akkor azon kell gondolkodnunk, mit jelent ez, mit akart az író vele kifejezni, vagyis mi ennek az értelme. Ha figyelembe vesszük, hogy a monista nagyregény abból a felismerésből indul ki, hogy nemcsak a kiváló keveseknek, hanem minden embernek szabadon kell gondolkodnia, úgy, hogy sem ne alkalmazza a személytelen közvetítést, sem ne igényelje azt, és ha értjük, hogy a nagyregény ezt a folyamatot, illetve a katarzishoz vezető utat úgy ábrázolja, hogy a tragédia (amelyben a katarzis kötelező) vagy a dráma (amely a katarzis elmaradását fájlalja) példáját követve középpontjába a hétköznapiaság fölé emelkedés, vagyis a gondolkodás szabadságának igényét állította, akkor a hős közepszerűsége, amelyet a

csehovi mű egyszerre mutat nem kívánatos, lehangoló jelenségnek és tudomásul veendő realitásnak, azt jelenti, hogy az író a gondolkodás szabadságának követelményét bizonyos szempontból még a nagyregénynél is egyetemesebbé teszi. De ebből nem következik, hogy a csehovi elbeszélés felülmúlja a nagyregényt, és új helyzetet teremtve annak kérdésfeltevéseit meghaladja. Ugyanis még a nagyregény banális vagy szellemileg eltévelyedő hőse – Emma Bovary vagy Raszkolnyikov – is a műfaj sajátosságából adódóan az emberiség előtt tornyosuló feladatok egészével kényszerül szembenézni, a csehovi hősök találkozása a személyes igazsággal viszont intim személyiségekre, illetve arra a kis körre korlátozódik, amelyben életük eseményei zajlanak. Az ábrázolás körének leszűkülését nem az írói érdeklődés korlátozottsága, vagy az alkotó tehetségének szerénysége magyarázza. Feladatát Csehov tökéletesen oldja meg, de a neki kijutó feladat maga szerényebb, mint az, amellyel egy emberöltővel előbb a nagyregény írójának kellett megbirkózni. Míg Tolsztoj és Dosztojevszkij a reneszánsz kezdeményezte arisztokratikus világkép válságát megtapasztalva, a világra szakadó tragikus katasztrófában belátja a létprobléma teljességét, Csehov éles szeműen fölismeri és szerényen elismeri, hogy az új, az intellektuális közvetítéstől eltekintő, a személyes igazsággal való közvetlen találkozást mindenki számára biztosító világkép körvonalai egyelőre nem bontakoztak ki.

Csehovot az olyan polgár szellemi sorsa érdekli, aki nem a vidéki arisztokratizmus szellemében, a kultúra ölén nevelkedett, mint az *Anna Karenina* hőse, a kultúratisztelő Levin, és aki nem a városi tisztességes polgári körben felnőtt, de a kultúrával szembeforduló, lázadó, mint Raszkolnyikov, a *Bűn és bűnhődés* hőse. A csehovi hős személyisége semlegesebb környezethez hasonult, olyanhoz, amelyet nehéz lenne egyértelműen tisztességesnek nevezni, de amelyről azt sem lehet mondani, hogy egyértelműen rossz lenne; olyan világ ez, ahol a morális szabályok nincsenek a szellemi szférával közvetlen kapcsolatban, de nem is váltak teljes mértékben mechanikussá, üressé. Az ilyen embertől egyelőre nem várható, hogy a katarzis megérintse, sőt, még a katarzis, a megvilágosodás elmaradásának tudatát hordozó drámai látásmód is csak ritka pillanatokban adatik meg neki. Amikor az utóbbi történik, lírai érvényű hőssel állunk szemben, aki, mivel amit sikerül elérnie, az a teljességhez képest nagyon kevés, szellemi tájékozódása ellenére mindig ironikusan is ábrázolódik. Amikor ez sem történik meg, akkor az ironikus hangvétel dominál, a líraiság, amely magát a kísérletet jelzi, háttérbe szorul, és az elbeszélés a távoli jövőbe irányuló reményeket fejezi ki. Az ilyen hőst, akihez már az Istenemberhez illő gondolkodás követelményével fordulunk, de aki, mint kiderül, még nem tud e követelménynek megfelelni, bár nem tűnik reménytelen esetnek, legplasztikusabban rövid, sokszor a befejezetlenség benyomását keltő novellában lehet ábrázolni.

Csehov, aki figyelmét az átlagemberre összpontosítja, Dosztojevszkijhez hasonlóan Gogol vonalát folytatja. Kezdetben Gogolhoz hasonlóan inkább szatíráíróként mutatkozik meg, de azt kell mondani, hogy a korai Csehovban nincs jelen a gogoli elkeseredés, a könnyeken keresztül nevetés, és hiányzik a gogoli drámaiság is. Hiszen Csehovot Dosztojevszkijhez hasonlóan nem a polgárosodás lehetőségei érdeklik, amelyek a hajdani Oroszországban csekélyek voltak, hanem az, ami a polgárosodásnak magának is a föltétele: a személyiségnek nem a világból, hanem a hozzá képest transzcendens és személyes Igazságból kiinduló kialakítása. Ehhez viszont idő kell. Így Csehov nem keseredik el, hanem vár és nevet, mert amit ábrázol, az itt és most mást nem érdemel. Az ábrázolt figura olyan súlytalan, hogy nemcsak élete, de halála is csak nevetést válthat ki ép eszű és ép lelkű embertársaiban. Hogyan is lehet másképpen reagálni arra, ha valaki halálos ijedtséget és bánatot érez azért, mert tüsszentett, és ezzel talán kényelmetlenséget okozott egy magasabb

rangú hivatalnoknak, és ha ez a valaki ijedségébe és bánatába belebetegszik és belehal? (A *csinovnyik halála*, 1880.) Azt kell mondani, hogy Gogoltól és Dosztojevszkijtől eltérően Csehov a magasabb rangú hivatalnokokat általában a direkt zsarnokság, erőszakosság vagy durvaság jeleitől mentesnek ábrázolja, ezzel hangsúlyozván, hogy a kishivatalnok félelmének nincs kézzelfogható oka. A csehovi csinovnyik nem azért fél, mert az élet, a mostoha körülmények megfélemlítették, hanem fordítva: az ő félelme miatt olyan félénk, szürke és jellegtelen az élet körülötte.

Ugyanakkor bármennyire emberhez méltatlanul súlytalan a csehovi kishivatalnok, egyelőre infantilisen ártalmatlan. Az író még nem látja, hogy a félénkség makacs dolog, hiszen a rabságnak, a belső szabadság hiányának a jele. Később, a 90-es években Csehov majd megmutatja, hogy a félénkség nem olyan ártatlan, nem olyan nevetséges dolog, mint vélünk. Hiszen a félénk ember nem mindig csak passzívan fél, hanem néha aktívan "védekezik" is az ellen, amitől fél, és ha valójában nincs mitől félnie, akkor bűnbakot keres magának, és azt kezdi gyűlölni. A *csinovnyik halálához* hasonló, de sokkal jelentősebb elbeszélés, *A tokba bújt ember* azt mutatja, hogy a félénkség, az állandó töprengés könnyen gonoszossággá, zsarnoksággá válik. A félénk görög-latin tanár, Belikov, annyira fél a fölötte lévőktől (akik egyébként erre semmi okot nem adnak), hogy följelenti azokat a kollégákat, akik viselkedése, modora (például az, hogy bicikliznek vagy hangosan beszélnek, nevetgélnek) esetleg nem tetszhet a hatalommal rendelkezőknek. Micsoda ironia, hogy éppen a szabadságot, függetlenséget abszolút értéknek tartó, a szabad görög poliszt létrehozó antik kultúrát tanító ember félénk, mint a kisegér, és gonosz, mint egy patkány vagy görény.

A 80-as években Csehov csak humoros elbeszéléseket ír, melyekben mindent kinevet, de nem azért, mert nincs szíve (ahogyan a kritika vádolta: hidegvérrel ír). Inkább a fordítottja igaz: Csehov ekkor elnézőbb a hőssel szemben, mint később. 1887 után váltás következik be Csehov írói munkásságában: véget ér a 'sok kis novella' korszaka, amelyeket leggyakrabban Antosa Csehonte néven satirikus folyóiratokban, vicclapokban publikált (ebben az évben még 65 elbeszélést ír, de a következőben csak kilencet). Az etűdök, rövid jelenetek, tréfás aforizmák, paródiák, anekdoták után születik meg az érett csehovi elbeszélés. 1889-ben megjelenik az *Unalmas történet*, amely az orosz értelmiség sorsával, szellemi arculatával foglalkozik. Kit is nevezünk értelmiségnek? A lapos, de elterjedt liberális felfogás szerint, amely mindig csak külső, tényszerű jegyekkel számol, az értelmiségi intelligens, vagyis tanult, kellő ismeretekkel rendelkező ember, tisztában van az elemi viselkedési szabályokkal, és foglalkozása is tipikus értelmiségi foglalkozás, legyen orvos, tanár, mérnök, jogász, stb. Hogy mindez mennyire nem elég az értelmiségi státusnak megfeleléshez, azt az *Unalmas történet* hősének, az öreg orvosprofesszornak a magánya bizonyítja. Bár olyan emberek veszik körül, akik tökéletesen megfelelnek a fenti követelményeknek (tudós kollégái, tanítványai vannak, a lánya konzervatóriumban tanul, a fogadott lánya színésznő), mégis rajta kívül senki más nem értelmiségi, hanem képletesen mondván csak az értelmiségi 'ruháját' viseli. Mert értelmiségi az, aki ért és értelmez, vagy legalább érteni és értelmezni szeretne, erre vágyik. Első pillantásra Nyikolaj Sztjepanovics mintha nem is igazi Csehov-hős lenne, hiszen látszólag nem átlagember: kiváló tudós, gondolkodó ember, híres professzor. A probléma viszont az, hogy maga a tudomány, amelyért Nyikolaj Sztjepanovics rajong, végső soron pozitivistá tudomány, amely például a tolsztoji hőst, a nem átlagember Levint, jogosan nem elégtí ki. Még akkor sem, ha a tudomány nem akarja általánosítani az emberi jelenséget, ahogyan ez a természeti jelenségek esetében szokás, hanem individualizálja az emberi eseteket, mint Claude Bernard (1813-78) francia orvos javasolta, aki a szintén orvos Csehovra és hősére nagy hatást gyakorolt. Mert ha a tudo-

mány nincs tisztában azzal, mi valóban emberi az emberben, nem tud a személyiségig eljutni, és számára minden tények, jelenségek, megfigyelések sokaságára hull szét, ahogyan a professzor esetében történik, amikor a bajok magyarázatát keresi, és értelmezni próbálja környezetét. Érdekességgé megjegyezhető, hogy Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek*-ben említi Bernard nevét. Mitya Karamazov, a modern pszichológia és orvostudomány személytelen, determinisztikus, sokszor kicsinyessé vált, létfelejtő gondolkodását Bernarddal azonosítja. Más kérdés, hogy a múlt századi pozitívizmus sem az élő Istent, sem az Igazságot, sem a személyességet, sem a kultúrát nem tagadta, csak úgy vélte, mindez nem a tudomány kompetenciájába tartozik, hanem a művészetébe vagy a teológiáéba. Mivel elvben nem tagadta a személyest és szellemi, az a tudománynak mintegy háttérét adhatta, és a civilizációs erőfeszítések nem mindig szakadtak el a hagyománytól, a kultúrától. De mivel - ahogyan annak idején Novalis mondta - idővel "az emberi kör szélesedett", és a tudománnyal olyan emberek kezdtek foglalkozni, akiknek a háttérben maradó tényező nem volt evidens, a személyes, a szellemi szempont lassan még a háttérből is eltűnt. Ezt tapasztalja Nyikolaj Sztjepanovics, amikor azon gondolkodik, miért annyira földhözragadt, fantáziátlan, tehetségtelen, kicsinyes és buta kollégája és utódja, aki semmit sem tud és semmi iránt nem érdeklődik azon kívül, amit a mikroszkópja alatt lát. Pedig tanult ember, jól nevelt, orvos, de nem értelmiségi, hiszen semmit sem ért és nem is akar megérteni.

A csehovi elbeszélés azt mutatja, hogy olyan emberek kerültek a tudomány és a művészet vonzáskörébe (amiről Kátyának, a fogadott lánynak a színészi pályán elszenvetett keserű kudarca is tanúskodik), akik erre egyáltalán nem voltak alkalmasak. Tudjuk, hogy a 20. században, Ortega y Gasset megfogalmazásával élve a tömegek lázadásának korában, a tudomány és a művészet is a tömegember kezébe került. Ezért nem maga a tudomány vagy a művészet volt a felelős, hiszen nem lett kevésbé igényes: egyszerűen arról volt szó, hogy a tudománnyal és a művészettel szembeni elvárásaink formája megérett a változásra. Korábban elegendő volt, ha a tudomány, a művészet a kulturális háttérét, hagyományban gyökerezettségét magától értetődőnek tekintette, most viszont az eltömegesedés veszélye, amit az elbeszélés hőse drámaian él meg, azt jelzi, hogy a gondolkodásnak meg kell újulnia, és már nem lehet arra számítani, hogy a világból, a dolgok immanens, személytelen létezéséből kiindulván is sikerül a személyes értékekről gondoskodni. Kiderült, hogy a műveltséget, az önállóságot, a szabadságot megízlelő, de hozzá fel nem nőtt 'új ember' semmit sem ért, illetve mindent félreért. A tömegember tudatában (hogy ki a tömegember, és ki nem, nem származása és nem anyagi helyzete bizonyítja) a nagyszerű, az emelkedett szellemi követelményt támasztó klasszika lapos realizmussá, földhözragadt naturalizmussá silányul, az emelkedett célokat maga elé tűző élet kisszerű érdekeket védő hétköznapi gyakorlattá degradálódik. A tudománynak és a művészetnek viszont nem áll módjában ez ellen hatásosan védekezni, hiszen *de facto* az sem a transzcendens és személyes Igazságból indul ki. Így lassan az új ember, a nyárspolgár látásmódja, ízlése, ítélőképessége kezdi az életet meghatározni. A nagy tudósok és nagy művészek kezdenek elveszni a féltetőségek, a tehetségtelen stilizátorok között.

A professzor tanítványai sem tanúsítanak eleven érdeklődést a jelentős kérdések iránt, csak azért tanulnak, hogy diplomát szerezzenek, nincs köztük senki, aki nem a professzortól várna témát a tudományos munkához, hanem maga mondaná meg, mi érdekli. Nyikolaj Sztjepanovics nem érti, mi ennek az oka, miért nem tudnak a mai fiatalok a tudományért úgy rajongni, ahogyan valamikor ők rajongtak. Miért nem látják jelentőségét, fontosságát? Nem tudja, hogy nem érzékelik a tudományban azt, amit annak idején ő még érzékelt benne, és a helyzet megváltozásához, az kell, hogy a tudomány más legyen, hogy

személyes üggyé váljon. Nem könnyű a régi, bevált, jelentős eredményeket hozó gondolkodásról leszokni, mely bár de facto nem a személyes és transzcendens Igazságból, hanem a világból indult ki, nem vesztette el kapcsolatát a transzcendens és személyes értékekkel (a dolgok alakulását ugyanis olyan emberek határozták meg, mint a professzor). Hiszen mint a középkorban, a hangsúlyt újra 'a testen átútó' transzcendenciára, és nem a transzcendencia által megnevesített 'testre', a világra kell tenni. És ráadásul úgy, hogy közben sem az Egyházra, sem az államra, sem más, személytelen közvetítést alkalmazó intézményrendszerre nem támaszkodhatunk (amint a középkor és az újkor tette), mert az intézmények is a tömegember kezébe kerültek, elgépiesedtek, a közvetítésre alkalmatlanná váltak. Pedig csak a régihez visszatérve, a régít megújítva, teljesíthetjük a reneszánsz nagyszerű programját, csak úgy szentelődik meg a test a transzcendencia által. Mert az embert felmagasztaló reneszánsz, a humanizmus megmutatta, hogy a személyes és transzcendens Igazság, az Isten, az emberhez képest nem transzcendens, hanem immanens, amit a középkor is tudott, de amit nem hangsúlyozott, mert elsődleges feladatának a 'göggös' barbár megszelídítését tekintette. Tehát, amikor 'középkoriasan', konzervatívan a testen átútó transzcendenciát, az Istent hirdetjük, nem középkoriasan, nem dualisztikusan a másvilághoz tartozó titokzatos lényt dicsérjük, hanem az emberben élő istent, az Istenembert, akinek a teste megszentelődött, és akinek az erőfeszítése által szentelődik meg a természet is.

Nyikolaj Sztjepanovics azért nem tud a gondolkodás szabadságának adományában részesülni, hanem csupán annak bizonyos jegyei mutatkoznak meg rajta, mert nem az új gondolkodást sürgeti, hanem a régít fájlatja. Ezt érzékeli Lev Sesztov, az orosz egzisztenciálbölcsélet egyik képviselője. Rámutatva arra, hogy a csehovi mű hasonló Tolsztoj *Ivan Iljics halála* című művére (Nyikolaj Sztjepanovics szintén a halála előtt kezd kínos kérdéseket feltenni magának), azt írja: "Gyakran egy középszerű, átlagos, banális ember a felismerhetetlenségig megváltozik, ha Ivanov vagy az öreg professzor helyzetébe kerül. Kiülköznek rajta a tehetség, a talentum, sőt, a zsenialitás jegyei is. Valaha Nietzsche tette fel a kérdést: lehet-e tragikus egy számár? Ő nem adott rá választ, helyette Tolsztoj gróf felelt az *Ivan Iljics halálában*. Ivan Iljics annak alapján, ahogy Tolsztoj bemutatta életét, középszerű, hétköznapi lény, azok közé tartozik, akik úgy élik le életüket, hogy elkerülnek mindent, ami nehéz és problematikus, csakis nyugalmmal és a földi lét kellemességeivel törődnek. Mihelyt azonban megérinti a tragédia jeges hidege, teljesen átalakul. Ivan Iljics életének utolsó napjai éppoly lebilincselőek, mint Szókratész vagy Pascal története. Egyébként megjegyzem, s igen fontosnak tartom, hogy Csehov mint művész Tolsztoj hatása alatt állt, különösen az utolsó Tolsztoj-művek hatása alatt. Ez azért fontos, mert ily módon Csehov »bűnének« egy része az orosz föld nagy írójára száll vissza. Azt hiszem, az *Ivan Iljics halála* nélkül nem született volna meg sem az *Unalmas történet*, sem az *Ivanov*, sem számos más jelentős Csehov-mű. Ez legkevesbé sem jelenti azt, hogy Csehov akár egy szót is kölcsönzött volna nagy elődjétől. Elegendő saját anyaggal rendelkezett, ilyen értelemben nem volt szüksége segítségre."

Azt kell mondani ugyanakkor, hogy a csehovi elbeszélés azért is más, mint Tolsztoj műve, mert végső soron nem a halál közeledte váltja ki a hősben a változást, vagyis nem az egzisztencialisták szerint szükséges határhelyzet révén kezd az ember valamit érteni. Egyszerűen arról van szó, hogy a Biblia szavaival élve eljött az ideje. Ezt a hős is észreveszi, amikor csodálkozik, hogy bár tudja, nemsokára meghal, nem gondol a halálra. Az elbeszélés végén Nyikolaj Sztjepanovics nem a tudomány megújulását sürgeti, hanem mindeért magát hibáztatja. Azt mondja, hogy amit csinált, abban nem volt Isten, az nem az Igazságra irányult. Ha eddig Nyikolaj Sztjepanovics túlbecsülte saját gondolkodásmódját és a



tudományt, most a másik végletbe esik, talán mert attól fél, hogy fogadott lányához válik hasonlóvá, aki látván az élet elsekélyesedtségét, szellemtelenné, banálissá, unalmassá és sokszor szennyezetté válását, de nem értve, miért történt, ami történt, és nem is keresve választ erre a kérdésre, azzal tölti életét, hogy mindenkiről csak rosszat mond, és ebben örömet leli. A csehovi hős tehát nem jut el a megértéshez, nem éli meg a megvilágosodás pillanatát, a katarzist. De nem mondhatjuk, hogy amihez eljut, az semmi. Félúton áll meg, és nem tudható, hogyan lesz tovább.

A csehovi elbeszélések 1895-ig úgynevezett objektív stílusban íródnak, ami azt jelenti, hogy a szerzői hang nemigen jelenik meg bennük. Az *Unalmas történet* fikciója szerint mintha a hős feljegyzéseiből tárulnának fel a tudomány és a hit problémáival kapcsolatos vívódásai. Úgy gondoljuk, azért van így, mert a csehovi pozíció ekkor még nem teljesen tisztázódott, az író még nem érzi magát teljesen szabadnak, még túl közel áll a hőshöz, akinek a figyelme túlságosan az élethez kötött és immanens. 'Cseppenként préseltem ki magamból a rabságot', – vallja be Csehov. Fél, hogy a hőssel túlzottan azonosul, tehát inkább magára hagyja, illetve kivonja magát az elbeszélésből. Így íródik híres elbeszélése, *A hatos számú kórterem* is, amely három évvel később született, és magán viseli a szahalini tartózkodás sötét árnyékát. (Csehov 1890-ben irodalmi sikereinek tetőpontján Szahalin szigetére utazik az ottani börtönviszonyokat tanulmányozni.)

Úgy gondolom, hogy az *Unalmas történet* hőstét hatalmába kerítő kétségbeesés a csehovi kétségbeesés volt; minél tovább telt az idő, az író is annál elviselhetetlenebbnek érezte a kisszerűen értelmetlen életet, és nem találta ennek magyarázatát. Sejtí, hogy gondolkodásában valamiféle homály van, de nem tudja ezt teljes mértékben eloszlatni. Mintha az ember élete végéig börtönbe lenne zárva, de nem tudja miért, és a bezártság már rémálommá válik. *A hatos számú kórteremben* Csehov újra és a korábbinál is plasztikusabban próbálja feltárni azokat az okokat, amelyek az életet olyan unalmassá és félelmissé teszik. A bezártság motívumai végigvonulnak a művön, vezérmotívummá sűrűsödnek, illetve azt a *víz alatti áramlatot* képezik, amelyet később, a 90-es években fedeznek fel a kritikusok Csehov drámáiban. *A hatos számú kórterem* szintén objektív stílusban íródott. Csehov két hőst mutat meg úgy, hogy nem igazán avatkozik a történetbe, mintha valahonnan kívülről figyelné 'szenvtelenül' a hősök útját, vergődését. A stílus, vagy inkább az ábrázolási mód a flaubert-i impassibilitére emlékeztet, egyébként a Csehov és Flaubert közötti rokonság szembetűnő. Azzal kezdtük írásunkat, hogy hősül Csehov az átlagembert választotta, aki csak formatisztelettel rendelkezik, de akit ez már nem elégít ki. (*A hatos számú kórterem* hősei már teljes mértékben megfelelnek ennek a megállapításnak.) Flaubert valami hasonló tesz, amikor a közönséges Emmát választja regénye hősnőjéül, és azt mutatja, hogy ehhez a személytelen formatisztelethez való ragaszkodása (amellyel a hősnő az értékekhez való személyes viszonyulást helyettesíti) akadályozza meg abban, hogy a közönségesség fölé emelkedjék. Bár Csehov lírai érvényű hősével szemben Emma erre képtelennek bizonyul, a regény, mint egész, mint mű, az impassibilité ellenére is azt sugallja, hogy a felszabadulásnak, a gondolkodási fordulatnak az alkotó (akinek ezt nyilvánvalóan sikerült elérnie, de aki vállalja hősnőjével a lelki rokonságot) intenciójának engedelmeskedve, feltétlenül meg kell történnie. Flaubert így a jövőt sürgető nagyregényt alkot. Csehov viszont e folyamat nehézségeire figyel, azt mutatja, hogy csak a kezdeteknél vagyunk, és ha pozitív irányú változás tanúi is vagyunk, az egyelőre csak epizód. Ezért Csehov műfaja az epizódyszerű novella lett, melynek fő jellemzője a befejezetlenség. E különbséget a nyugati és a keleti hagyományú keresztény kultúra közötti eltérés is magyarázza: a civilizációban feltétlenül bízó Flaubert hisz. Csehov, aki óvatosan viszonyul a civilizációhoz, csak reménykedik.

*A hatos számú kórterem* c. elbeszélés középpontjában két hős áll: az orvos, Ragin doktor, és az elmebeteg, Gromov. Az elbeszélés végén Ragin is elmebetegként a hatos számú kórterembe kerül, ugyanabba a piszkos, hideg szobába, végső soron egy cellába, ahová Gromov négy másik elmebeteggel együtt be volt zárva, és ahová Ragin olyan gyakran járt Gromovval beszélgetni. Úgy érezte, és ebben igaza volt, nincs a városban senki, akivel legalább beszélgetni lehet. Az elbeszélés Ragin átváltozását orvostól beteggé végső soron nem a környezet aljasságával, az orvos kolléga és volt barátja, a postamester intrikájának sikerével magyarázza. Csehov azt mutatja meg, hogy az aljasság, a butaság, az intrika csak azért arat sikert, mert Ragin doktor sem úgy viszonyul az élethez, az emberekhez, ahogyan kellene, mert gondolkodása eleve nem szabad. A sors iróniájának tűnik, hogy Ragin doktor éppen a szabad gondolkodást a legnagyobb értéknek tartó görög filozófiát, pontosabban a sztoikus filozófiát teszi meg saját félnék, a helyzetekhez kötött gondolkodása alapjának. Nem avatkozik bele az élet folyamatába, mindent magára hagy, nem igyekszik semmit megváltoztatni, és azzal áztatja magát, hogy valamikor úgyis minden kialakul, hiszen a civilizáció olyan progresszív folyamat, amely megállíthatatlan, és magától halad előre. Az embernek viszont – magyarázza magának Ragin – sztoikusán kell elviselnie az élet formátlanságát, fölösleges drága idejét arra pazarolnia, hogy valamit megváltoztasson, a gondolkodással, az olvasással kell foglalkoznia. Így az okos, művelt, jól nevelt Ragin doktor 'eltűri', hogy az általa vezetett kórházban vad viszonyok uralkodjanak, és Nyikita, az őr rendszeresen verje az elmebetegeket, a műveletlen, durva és gonosz orvos kolléga sarlatánkodjon, stb.

Gromov az ellenkezőjét állítja az ember rendeltetéséről, harcot hirdet minden ellen, ami itt és most rossznak tűnik. De mivel látja, hogy a rossz – nem lehet tudni, miért – sokkal erősebb, mint az ő lehetőségei, félni kezd, és a félelem üldözési mániába kergeti. Nemcsak attól fél, ami tényleg félelmetes, hanem szinte mindentől, magától az élettől is. Ragin doktor nem akar számolni azzal, hogy a mi keresztény kultúránk más, mint az antik görög kultúra, és emiatt, ami ott szellemi teljesítmény volt (pl. sztoikus filozófia), itt közvetlenül nem alkalmazható. A görög filozófus azért bízhatott az embertől különös erőfeszítéseket nem igénylő fejlődésben, mert a görög kultúra eleve elrendezett, megformált kozmosz volt (a káoszt, a tömegléteket, az 'óceánt', amely a görög kultúrát körülvette, e kultúra a 'boldog sziget' határain kívül hagyta). Az egyetemes keresztény kultúra, amely a formátlan tömegléteket is magában foglalja, a személyes erőfeszítésre, a személyes odafordulásra számít. Ragin doktornak igaza van abban, hogy személytelen intézkedésekkel nem lehet gyökeres változásokat elérni, legfeljebb enyhíteni lehet a helyzetet, abban viszont téved, amikor úgy gondolja, ha ezek az intézkedések eredménytelenek, akkor semmit sem kell tenni, csak a rossz iránt közömbössé válva várni kell. Ragin bálványozza a civilizációs folyamatot, és így szándéka ellenére lázadó polgárrá válik. A körülmények elleni harc jelentőségét eltúlzó Gromov szintén lázadó polgár. Az életet, a világot istenítő, annak magát félnéken alárendelő Ragin, és az azt szintén a legnagyobb 'úrnak' tartó, de vele reménytelen harcba lépő Gromov is saját félnék és felületes gondolkodásának áldozatává válik, és egyben az élet áldozatává, amelyet mindketten magára hagynak (az egyik a magánéletbe, a másik a betegségbe menekül) helyett, hogy valóban törődnének vele. A személyes szellemi erőfeszítéstől magára hagyott élet a gonoszság burjánzásának ideális talaja.

Bár a novella végéig sem Ragin, sem Gromov gondolkodása nem válik szabaddá, egyikük sem világosodik meg, részesül katarikus élményben, mindketten szükségét érzik az egymással való beszélgetésnek, vitának, és ez arra utal, hogy sem az egyik, sem a másik nincs megelégedve saját 'igazságával', mindketten érzik, hogy egészen másképpen kellene

gondolkodni. Ragin doktor akkor mond le végleg arról, hogy a sztoikus filozófiát a mi kultúránkra alkalmazza, amikor épeszű ember létére piszkos 'cellába', a hatos számú korterembe zárják, és Nyikita, aki eddig az alárendeltje volt, magát úrnak érezve, kegyetlenségében különös élvezetet találva, holtra veri. Amikor a sztoikusok a szenvedésről, a nélkülözésekről beszéltek, akkor a pompától és fényűzéstől való tartózkodásra gondoltak, de nem az emberi méltóság semmibevételére, melyet a civilizált társadalomban nem kell, és nem szabad elviselni. Ezért lát a bolonddát nyilvánított, megvert, megszegyenített, cellába zárt Ragin doktor halála előtti víziójában olyan erdőt, amelyben a büszke, szinte királyi megjelenésű állatok, a rénszarvasok szabadon száguldanak. És mennyire ironikus, hogy az állatok szabadok és méltóságteljesek, az ember viszont, aki nem számol az Isten képére és hasonlatosságára teremtettségével, az elementáris emberi jogoktól is megfosztja magát.

Kb. 1895-től kezdve a csehovi életműben változás történik. Csehov lemond az impassibilite ábrázolásmódról, mert újfajta hős iránt kezd érdeklődni, aki sokkal közelebb áll az íróhoz, akivel többé-kevésbé azonosulni tud. A lírai érvényű hősről van szó, aki már sokkal közelebb áll a katarzishoz, ahhoz, hogy új módon kezdjen gondolkodni, és a lírai hangvételű novellákról. E fordulatot *A diák* című elbeszélés jelzi, amely még 1889-ben született, és amelyet Csehov leginkább kidolgozott művének tartott. A mindössze öt lapnyi mű, melyből tulajdonképpen hiányzik a cselekmény, a szűzsé (semmi sem történik, egyszerűen nagycsütörtökön egy szeminarista diák, a vadászatról hazatérve, a mezőn tüzet lát, megmelegsik mellette, és két özvegyasszonynak felidézi a nagypéntek eseményeit), olyan szellemi távlatot villant fel, amelyben egy időskira kerülnek a keresztény kultúra születését jelentő események, és a mostani helyzet. Ami a tények szintjén semmi, az a gondolkodási, megértési szinten bizonyos értelemben Shakespeare teljesítményéhez mérhető. Hiszen itt az idő, amely Hamlet szavai szerint kizökkent, azáltal újra a saját medrébe kerül, hogy a diák megérti, ami oly régen történt (a feltámadás misztériuma), az most is folyamatban van, nem múlt el, nem szakadt meg. Amikor hazafelé tartva, az őt körülvevő formátlanlanság, sötétség láttán megijed, elkeseredik, hitét veszti, és értelmetlennek látja az egészet, akkor mint annak idején Péter apostol, megtagadja Krisztust, az Igazságot. A hit elvesztése, Krisztus, az Igazság megtagadása lelki fájdalmat okoz neki, mely megbánást vált ki belőle, ez viszont utat nyit ahhoz, hogy feltámadjon, újra megjelje őt. Krisztus megtagadása, a miatta érzett elkeseredés, elcsüggedése, hogy a dolgok nem úgy mennek, ahogy kellene, vagyis a földi javaknak, a civilizáció gyümölcseinek túlértékelése nemcsak a hőst rázza meg, hanem a két szerencsétlen özvegyasszonyt is, akiknek a diák Péter történetét elmeséli, és ez a hőst még inkább megerősíti abban a meggyőződésben, hogy van Igazság, és kell hinni. Az egyszerű asszonyok is képesek megérteni, hogy a baj nem annyira rajtunk kívül van, mint bennünk lakozik, ők is megbánást éreznek csüggedésük miatt.

*A kutyás hölgy* című novella, bár egészen más környezetben játszódik és látszólag egészen másról szól, szintén olyan hőst ábrázol, aki átlagember létére képesnek bizonyul a megértésig, a megbánásig emelkedni, ami a hit, az új gondolkodás megtalálásához vezet. Kezdetben Gurovot, a moszkvai értelmiséghez tartozó embert nem zavarta az élet értelmetlensége, banalitása, szellemtelensége, bár otthon feleségével nincs miről beszélgetni, nem szeretik egymást, nincs személyes kapcsolatuk, munkája sem érdekli, filológus létére banktisztviselő. A diák nagyon szegény, a civilizáció áldásaiból semmit nem élvező orosz falun él, és azt lehet gondolni, ha az élet egy kicsit formásabb lenne, nem ijed meg tőle, nem veszti el a hitét. Az elbeszélés tehát elvben nyitva hagyja a szociológus jellegű magyarázatok lehetőségét. Gurov viszont a főváros lakója, van pénze, klubba, szép éttermekbe jár, van háza, de az élet ürességét megtapasztalva a diákhhoz hasonlóan azt gondolja, hogy

itt soha semmi sem fog megváltozni. Így mindenféle kalandokba keveredik, amelyek inkább kellemetlenek, mint élvezetek, de amelyeknek nem tud ellenállni, mert az időt valamivel el kell tölteni.

A hölgy, Anna Szergejevna, fiatal vidéki asszony, Gurovval szemben nemcsak homályosan a tudatalatti szintjén érzékeli a szellemtől elszakadt, csak formálisan többé-kevésbé civilizált élet értelmetlenségét, fullasztó jellegét, hanem szenved is tőle, nem tud belenyugodni. Ahogy mondja, *élni* akar, és a Krímbe utazik, azt remélve, hogy ahová a fővárosi emberek járnak pihenni, ott az élet talán nem olyan kicsinyes, földhözragadt, mint vidéken. Gurov csak újabb kalandra vágyva kezd neki udvarolni, Anna Szergejevna észreveszi, mégis belemegy egy olyan kapcsolatba, amely nem kevésbé értelmetlen, mint eddigi élete. Ezt már a kapcsolat kezdetén mélyen és őszintén megbánja. Nem elsősorban morális szempontból ítéli el magát, hiszen a házassága annyira formális, annyira nélkülözi a személyes viszonyt, hogy házasságtörésről nehéz lenne beszélni, mert nincs mit megtörni. Amit mélyen megbán, hogy újra elfogadta a szellemtelenséget, a banalitást, újra az élet, a körülmények rabjává vált. Gurovot Anna a bűnbánó Mária Mágdolnára emlékezteti, lelkiállapota először idegennek, furcsának, egzaltálnak tűnik. Ugyanakkor látja, hogy ez nem póz, a fájdalma mély és őszinte. Megsajnálja, nyugtatni és szórakoztatni akarja, figyelmes hozzá és kedves. Anna Szergejevna még ezeket az átlagos, nem gonosz emberektől várható, szinte ösztönös gesztusokat is nagyra értékeli. Úgy tűnik neki, talán mégis rendkívüli emberrel találkozott, aki mint ő, maga is szenved a szellemtelenségtől, az ürességtől, és szellemi pozíció kialakítására vágyik. Ugyanakkor lelke mélyén tudja, hogy nincs így, és Gurovot, bár kedveli, sőt szerelmes is bele, nem az ő lelki-szellemi értékei, hanem fiatalsága, naivitása hatja meg, valamint a hosszú, meleg nyár, a semmittevés, a divatos pihenőhelyhez kötődő konvenciók befolyásolják, melyek szerint illik kalandokba bonyolódni, illetve a szép természet, a tenger, vagyis személytelen tényezők bűvölik el. Ezért a búcsú alkalmával Anna tudja, többé nem kell találkozniuk, nincs értelme a kapcsolatot folytatni. A nőnek ez nagy fájdalmat okoz, Gurov viszont csak enyhe szomorúságot érez: hát még egy kalandnak vége, mely ez esetben váratlanul kellemes volt.

Moszkvába visszatérve a szokásos, üres és banális életet folytatja, amit talán még jobban élvez, mint régebben. Ugyanakkor nemsokára csodálkozva fedezi fel, hogy nem felejtette el Anna Szergejevna. Alakja kísérti, néha szinte felbukkan előtte, és szebbnek, érdekesebbnek, kíváncsabbnak látja, mint Jaltában. Szinte elbűvöli, állandóan rá gondol, nem érti, mi történik vele, folyton róla akar beszélni. Amikor a klubban egy barátjának fel akarja tární, ami a szívében van, az semmit sem ért belőle, és azzal szakítja félbe Gurov vallomását, hogy a halról kezd beszélni, amit a klubban ettek, és ami nem volt elég friss. Barátja földhözragadtsága, üressége, banalitása megrázza Gurovot, Anna Szergejevnaival való kontrasztja azt mutatja neki, hogy azért szereti az asszonyt, mert szellemi vágy, szellemi igény testesül meg benne, az új gondolkodás, az új élet kialakulásának igénye, mely az ő lelkében is él, és amely rejtetten mindig is benne volt – mint ahogyan látenszen minden formatisztelő, a szellemet formatisztéletre nem cserélő, a szellem ellen nem forduló, azt nem gyűlölő, nem torz lelkű emberben lakik. Mert ez az igény most felbukkant a tudatalattiból, ahová a nyers élet elfogadása miatt szorult.

Gurov megkeresi Anna Szergejevna-t a vidéki városban, ahol férjével (akit a Krím-ben elkeseredetten lakójának nevezett) egy olyan házban él, amelyet a bezártság, a gondolkodás szabadságának hiányát szimbolizáló magas szürke kerítés vesz körül. Mindketten vállalják a szerelmet, maguk előtt és Isten, az Igazság előtt is, de nem az emberek előtt. Úgy érzik, senki nem fogja őket megérteni, tiszta és emberi érzésük, mely mindkettőjüket

megváltoztatta, nem fogja a szellemtelen környezetet megrázni és megváltoztatni. Egyesülésük csak az ő egyéni, részleges megoldásuk lesz, és mivel mindketten a szellem iránt elkötelezett emberek, ez a megoldás nem elégíti ki őket. Ugyanakkor azt kell mondani, hogy nemcsak a környezet, az élet, de elsősorban a hősök nem képesek arra, hogy a szellemi feladatra vállalkozzanak, hiszen csak *akarnak* mássá válni, teljes mértékben szakítani a régi étellel, a régi gondolkodásmóddal, régi félelmeikkel és rabságukkal, de nincs arról szó, hogy képesek is erre. Így például bár Gurov tudja, hogy Anna Szergejevna mély szellemi eredetű szerelmet érez iránta, és maga is szereti őt, azzal áztatja magát, hogy idővel a nő elfelejti, kibékül a szellemtelen étellel, vagyis nem engedi szabadon érvényesülni a benne élő léttapasztalatot. Ez a legnehezebb feladat, amely előtt állnak. Hogy meg fognak-e ezzel birkózni, azt majd az idő mutatja meg. Hiszen a csehovi hős csak azt tudja, hogyan nem szabad neki gondolkodni és élni, de hogy hogyan *kell* gondolkodni és élni, még nem tudja. Így a megbánás számára csak lehetőség, realizálását a csehovi lírai érvényű hős számára a jövő hozza meg.

1898-tól kezdve Csehov a színház iránt érdeklődik. Mi készteti arra, hogy élete vége felé oly szorosan összekösse vele művészetét? Talán az, hogy a csehovi novellában, amelyben olyan hőssel találkozunk, akinél az, amit szellemi tapasztalásnak nevezünk, a tudatalattiba szorult, nagyon nagy szerepet játszanak az erre a tapasztalásra utaló felhangok, akcentusok, részletek, fény- és az árnyjátékok, gesztusok, arckifejezések, hanghatások, mindaz, amit a jó színészi játékkal és színpadi eszközökkel még plasztikusabbá, még érzékletesebbé lehet tenni. A csehovi drámák hőse általában még messzebb áll az Igazságtól, mint a lírai érvényű hős. Saját súlytalanságát ő is érzékeli, ő is gyötrődik, szorong, de nem tudja, mitől, és szorongását általában félremagyarázza. Így *A sirály* hősnője, Nyina Zarecsnaja szorongásait kezdetben mostohaanyja szigorúságával magyarázza, aki sehova nem engedi, és nem akarja, hogy színésznő legyen, később viszont azzal, hogy a híres író, Trigorin, akibe beleszeretett, elhagyta, a színházi kudarcait pedig a közönség durvaságával. Ványa bácsi, az azonos címet viselő dráma főhőse azzal magyarázza kudarcait, hogy rokona, akiért feláldozta életét, buta pojácának bizonyult. *A három nővér* című dráma hősnői pedig azzal magyarázzák szerencsétlenségüket, hogy egy vidéki városban, és nem Moszkvában élnek, vagy azzal, hogy a testvérük, Andrej közönséges, durva lelkű nőt vett feleségül, aki végül a házukból is kizavarja őket. Így nem Moszkvába, de a szó szoros értelmében világgá kell menniük. Az utolsó jelenet már nem a házban, hanem a kertben játszódik, amelyben még a szétszóródás előtt megbújhatnak. Az utolsó csehovi drámában, a *Cseresznyéskertben* a hősök már a kertjüket is elvesztik, mely többé-kevésbé védte őket, ahogyan a szülői ház falai többé-kevésbé védeni szokták az embert a formátlan, kaotikus élet-től.

Valójában viszont nem a külső okok, a körülmények és véletlenek teszik őket szerencsétlenné, hanem az, hogy mindig behódnak a körülményeknek, azokat szinte bálványozzák. Nyina például annak a körülménynek hódol be, hogy véletlenül életében egy őt nem szerető, csak a nőknek ellenállni nem tudó író bukkan fel. Ványa bácsi annak, hogy a sors őt a 'nagy emberrel' (valójában egy professzori címmel rendelkező hólyaggal) hozta össze, Olga annak, hogy a tanári pályát elfogadta, bár a tanári munkát nem szereti, Mása annak, hogy egy idős és buta tanárának, aki feleségül kérte, félt nemet mondani, Irina annak, hogy neki Tuzenbachhoz, akit egyáltalán nem szeret, mivel nincs senki más, hozzá készülni menni.

A hősök a gondolkodásukban rejlő hibák felismerésétől eltávolító elfogadhatatlan magyarázatokat nem fetisizálják, vagyis érzékelik, hogy végső soron nem a körülményekről

van szó, ezért elvben nem zárják el magukat attól, hogy a valódi magyarázatot megtalálják. A líraiság lehelete tehát mindvégig rajtuk marad. De mivel pozitívan általában egy helyben topognak és szellemileg nem világosodnak meg, az irónia még inkább illik hozzájuk. Így a csehovi dráma néha az abszurdal határos, ezért az új csehovi poétika némely eljárása, például a valódi dialógusok hiánya (inkább párhuzamos megnyilatkozásokról van itt szó), mely abból adódik, hogy a hősök még saját magukat sem értik, a másikat pedig végképp nem, abszurd kulcsban is értelmezhetők.

## VÉGH ATTILA VERSEIRŐL

Szalma Natália

A költő, ha valóban költő, általában vagy klasszikus, vagy romantikus pozícióra helyezkedik, illetve közel áll ezek egyikéhez, bár sokszor nem is tud róla. Ezt különösen plasztikusan mutatja például a 20. századi orosz líra, hiszen a 10-es években az orosz talajon két jelentős irányzat jött létre egyidejűleg: a klasszicizáló akmeizmus, amelyet a kitűnő költő, Nyikolaj Gumiljov alakított ki, és amelyet Anna Ahmatova és Oszip Mandelstam művelt, illetve a Hlebnyikov és Majakovszkij nevéhez fűződő, romantikus ihletettségű futurizmus. Az egyik - klasszikus módon - a hagyományhoz kötődött, a másikra romantikus, lázadó attitűd volt jellemző. Megjegyezzük, hogy az akmeizmus itt felsorolt, hagyománytisztelő képviselői mind a sztálini diktatúra mártírjai lettek, de a forradalmi futuristák sem tudtak beilleszkedni a szovjet rendszerbe, az ő sorsuk is tragikusan alakult, hiszen a tehetség és az erőszak összeegyeztethetetlen egymással.

Amit manapság posztmodernnek nevezünk, az a romantikus pozíció egyik változata. Erről tanúskodik például, hogy a posztmodern hős általában vagy belesimul az elszemélytelenedett környezetbe (az ilyen hőst a posztmodern groteszk módon ábrázolja), vagy tönkremegy abbéli igyekezetében, hogy megtartsa, illetve megtalálja szellemi és morális autonómiáját, a lelkét ne veszítse el, és klasszikus pozíciót alakítson ki. Szilárd szellemi pozíciójának hiányát legpregnansabban az a posztmodernre jellemző kiinduló tétel fejezi ki, amely szerint nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket. (A posztmodern szerint "szerencsére", mert az embert eleve romantikusan természeti jelenségnek tartja, s a többi - igaz, hogy alacsonyabb rendű - természeti jelenségek közé tartozónak gondolja, a nyelvben pedig a civilizációnak egy magasabb rendű strukturált produktumát látja.) De akármit is állít a posztmodern, a mű a helyzet abszurditását mégis jelzi. Igaz, minden attól függ, hogy a mű az arisztokratikus-klasszikus pozíció hiányát a hős hibájaként mutatja-e, vagy a világ állapotából származtatja. Az első esetben az alkotó pozíciója végső soron klasszikus, a második esetben romantikus.

Az irodalomtörténet bonyolultabb esetet is ismer, amikor például a lírikus a romantikus pozícióból indul ki, de saját magát állandóan kritizálja, illetve korrigálja, mert a klasszikus pozícióra helyezkedés lehetőségeit keresi. Ezt romantikus ihletettségű klasszikának, vagy polgári klasszikának nevezzük. Ezzel szemben elvben szinte lehetetlennek tűnik az olyan eset, amikor a klasszikus ihletettségű mű romantikus, sőt dekadens, hiszen a hiány, az önmagával való elégedetlenség, a világfájdalom kimondottan a romantikus pozícióra jellemző vonások, a dekadencia viszont a romantika legkielevezettebb formája. Ugyanakkor, bármennyire furcsa is, azt kell mondani, hogy azok a versek, amelyeket itt elemezni szándékozunk, a klasszikát éppen a dekadenciával párosítják, és ez az attitűd magyarázza rendkívüliségüket, izgalmas és rejtelmes szépségüket. Két feladattal állunk tehát szemben: meg kell mutatni, hogy ebben az esetben valóban dekadens színezetű klasszikáról van szó, és meg kell magyarázni ezt a kultúránkban szokatlan jelenséget.

A 2001-es *Parnasszus* nyári számában három Vég Attila-vers szerepel; ezek a versek a később kiadott önálló kötetbe is bekerültek, és közülük kettő a klasszikus ihletettségű versekre jellemző levél formájában íródott. A *Levél Weöreshöz* jellegzetes romantikus versfelütéssel kezdődik: a kifejezhetetlenségre, a szó kifejezési lehetőségeinek korlátozottságára utal: "Az eredendő igazság, ha kimondod, már / nem az eredendő igazság. A kimondott igazság, / ha leírod, már nem a kimondott igazság...". Tudjuk, hogy a francia

szimbolizmus, az újromantika ezt a kérdést különös kiélezettséggel kezelte; a zenét, mely nélkülözi (sőt, szerintük helyettesíti) a szót, isteníttette, a verset különösen, de a prózát is, kimondottan a zeneiség szempontjából értékelte, és ami a zeneiség kritériumának nem felelt meg, azt lenézően "literatúrának" bélyegezte.

Bár az újromantikusok a zenéhez, annak kifejezési lehetőségeihez bizonyos várokozásokat fűztek, mégis érezték és éreztették, hogy a világ, amelyben a szó teljes mértékben (ahogyan ez nekik tűnt) erőtlennek bizonyult, halálra van ítélve. Ezért voltak dekadensek, reményvesztettek. A vég, a katasztrófa elkerülhetetlensége, a kiútatlanság, az elátkozottság érzése ezért meghatározta művészetüket.

Amikor a romantikusok a szó kifejezőerejében kételkedtek, észrevették, hogy a szó, amely elsősorban az értelemhez apellál, könnyen elválhat az élő emberi éntől, a személyiségtől, és a rideg, a pusztá tényekkel számoló intellektus produktumává válhat. A zene, amely eleve a lélekhez, a szívhez, az érzelmi szférához szól, valójában az intellektualizálódás veszélyének kevésbé van alárendelve. Az elszemélytelenedés veszélyével ugyanakkor itt is számolni kell, hiszen az értelmet helyettesítő érzelmek könnyen elszemélytelenedhetnek; az ember érzelgőssé, szenvedgővé válhat. Tulajdonképpen ezek a metamorfózisok azt mutatják, hogy végső soron nem az a fontos, hogy a szó és a zene közül melyik az erősebb vagy fontosabb, és melyik gyengébb. Az emberről van szó; arról, hogy képes-e a szót vagy a zenét úgy felfogni, ahogyan kell. A romantikusok - úgy néz ki - e képességben nemigen hittek, és könnyen kétségbe estek, bár valahogyan mégis reménykedtek, hiszen amikor az ember már semmiben sem reménykedik, akkor nem szerez zenét és nem ír verset, hanem egyszerűen elhallgat.

Ezzel szemben a vers, amelyről beszélünk, arról tanúskodik, hogy a költő, klasszikus pozíciójának megfelelően, hisz ebben a képességben; nem kételkedik abban, hogy világunk elvben jól van megalkotva, az ember pedig olyan lehetőséggel rendelkezik, amely nem adódik rajta kívül egyetlen természeti lénynek sem. És ez neki, ahogyan a klasszikus pozíció kidolgozói, a nagy reneszánsz írói és filozófusai tanították, a világegyetemben kivételezett, központi helyet biztosít. Ők még nem felejtették el, hogy a legbölcsebb könyv, a Biblia szerint Isten a saját képére és hasonlatosságára alkotott emberre bízta a Természetet és az általa teremtett világot, nem pedig fordítva, ahogyan a Természetet isteníftő romantikusok gondolták. "De az írott igazságból / kiolvasható a mondott / de a hallott igazságból kigondolható az eredendő" – állítja a vers erőteljesen, hiszen a hit táplálja, magabiztos szárnyalást ad neki. És mi az Igazság? A versben az Igazság a klasszikus attitűdnek megfelelően az, ami táplál, életet ad a Természetnek, ezért olyan, mint egy áldott nedvvel teli felhő. Az Igazság, mivel személyes, "érti" a Természet jelenségeit; az elkülönült "ázó" szigetek szomorúsága közel áll hozzá. A "szigetek" a versben talán az eltűnt antik görög világnak, a káosz óceánja közepére varázsolt magasrendű, de törékeny kultúrának a szimbólumai. Az "ázó", szenvedő és megértést-együttérzést keltő természet motívuma kapcsolatba hozza ezt a verset Weöres lírájával (gondoljunk például Weöres reszkető és fázó galagonyájára).

Ugyanakkor az Igazság a vers végén nem szól közvetlenül az emberhez, hanem megértően, de némán a Természethez fordul. A szenvedő Természet helyettesíteni kezdi az embert, akinek hallani kellene a Szót, érteni az Igazságot, és aki csak megérzi azt; csak személytelenül, mint a Természet, kapcsolódik hozzá. Maga az Igazság is, ebben a helyzetben, olyan tulajdonságot vesz magára, mint egy valódi, esőt hozó felhő, "fogyóvá" válik, szétfoszlóvá, az időnek alárendeltté: "Ázó szigeteket megértő, fogyó felhő." Így a vers dekadens színezetet kap, a mindent elnyelő idő a legnagyobb úrrá válik, az isteni szép vilá-



got a nemlét fenyegeti. Ez a zárás egybecseng a "Csak az idő érdekli. Ami birtokba vesz" keserű ízü kijelentéssel, amellyel a kötet borítólapjára írt szöveg befejeződik. És így válik megmagyarázhatóvá a kötet *Óda a nemléthez* címe is, amelyben az "óda" szó klasszikus, a "nemlét" dicsőítése pedig dekadens attitűdre utal.

De vegyük például az egyik legszebb Végh Attila-verset, a magyar témájú *Parádfürdői nemlétet*. E vers egésze az előzőhöz képest inkább dekadens, szecessziós hangulatú, és csak a befejező sorokban jelenít meg a költő olyan élményeket, amelyek a klasszikus pozíciónak megfelelően hitről, reményről tanúskodnak. A legdekadensebb, betegesen szép képek, a pusztulást, bomlást idéző "kőmorzsalékon feslő szederlevelek", a nyomasztó magányt hangsúlyozó alkonyati árnyékok a szanatórium kerti lépcsőn, az élet kiapadását szimbolizáló "platánút végén kiszáradt medence", vagy a "szürke füvekben emésztő fény", amely "körbeférceli a süllyedő éjszakát" – mindezek a képek a vers végén megszeliődnek, fényes-népes bálterem víziójává válnak. És megjelenik egy nő, igaz, hogy "elhagyott", de nem hal bele bánatába, hanem a "zongorához lépked", "ismeretlen dalt játszik el" nekünk. Az "ismeretlen" jelző, amely ebben a kontextusban valami újat hozót, a gyötrő problémákban kiigazodni segítő jelent, formálisan egybecseng a vers közepén megjelenő "ismeretlennel" ("az ismeretlenre bízható idő"), csak éppen ellenkező jelentésű, hiszen az az ismeretlen, amire az idő bízható, maga a gyötrő bizonytalanság, a súlytalanság, az unalom, az embert emésztő magány: "amit tudok, ugyan kinek adjam, / honnan tudok, ha soha senkitől".

Azzal az állítással kezdtük fejtegetésünket, hogy Végh Attila versei ötvözik a klasszikus attitűdjét a dekadensével, és ezáltal keresztény kultúránkban egyedülállónak, különössé válnak. Ugyanakkor a világirodalomban az ilyen ötvözet nem ismeretlen. Ez jellemzi az alexandriai költészetet, amely egyfelől a görög kultúra részeként klasszikus ihletettségű volt, másfelől megérezte, hogy e kultúra fölött eljárt az idő, hogy betöltötte a neki szánt szerepet, és hogy nincs már szükség külön létezésére, mivel kialakult egy másik, egyetemes kultúra (a kereszténység). A vég elkerülhetetlensége, a degradáltság veszélyének kitettség dekadenssé tette e költészetet anélkül, hogy klasszikus beállítottságát kikezdte volna.

Bár tudjuk, hogy kultúránk kb. a 19. század végétől krízisbe került, amiről olyan jelenségek tanúskodtak, mint a történelem színpadát elfoglaló ateizmus és annak különböző formái, értelmetlen, csak a javak megszerzését célzó háborúk, a keresztény kultúra értékeit (a jámborságot, a megbocsátást, a bűnbánatot, a krisztusi szeretetet tagadó véres szociális forradalmak, vagyis – Ortega i Gasset szavaival élve – a tömegek lázadása), mégsem lehet azt mondani, hogy a keresztény kultúra az antik göröghöz hasonlóan életképtelennek bizonyult volna. A tömegek lázadása, az új barbárság fenyegetése, amely most is fennáll, nem azt jelentette, hogy a kereszténység helyére más, magasabb rendű, vagy egyszerűen frissebb kultúra lép, hanem csak azt, hogy a társadalmat szervező korábbi formának, az antik görög mintára szabott arisztokratizmusnak, mely olyan "külső" jegyekre támaszkodott, mint a nemesi származás, név, vagyon, stb., vagyis amely nem a személyes és transzcendens igazságból, hanem a világból indul ki, meg kell újulnia, hogy minden polgárnak szellemi értelemben arisztokratává kell válnia. Nem véletlenül próbált lemondani Tolsztoj gróf birtokáról, pénzéről, és akart paraszthoz hasonlóvá válni. Tolsztojt emiatt hóbortos, különcnek tartották, pedig mindezek olyan gesztusok voltak, amelyek azt jelezték, hogy nem az az arisztokrata, aki vagyonnal vagy műveltséggel rendelkezik, hanem aki klasszikus szellemi pozícióra helyezkedik, ilyen pozíciót pedig *elvben* bármelyik polgár elfoglalhat, aki hajlandó magát a tömegtől megkülönböztetni. Természetesen nem arról van szó, hogy

minden arisztokratának Tolsztoj példáját kellett volna követnie, elhagynia birtokát és világgá menni (ezek már elkecseregelt lépések voltak), csak egyszerűen érteni kellett volna saját magát, és más számára is egyértelművé kellett volna tenni, hogy mik az eredendő, nem közvetített értékek, erőteljesebben kellett volna képviselni azokat, és soha semmilyen körülmények közt – se félelemből, se érdekből, se nemtörődömségből nem tenni azt, ami ezekkel az értékekkel nem egyeztethető össze, és ami szégyenletes.

Az arisztokratizmus saját pozícióját nem tette egyértelművé, a felemás helyzet viszont kedvez a manipulációnak és a hazugságnak; a félremagyarázásoknak, a rágalmazásoknak. Oroszországban, vagyis Európa hatalmas részén, ahol a polgárosodás csak kezdeti stádiumban volt, a manipulált és felajzott plebsz erőszakkal elvette az arisztokratáktól a vagyonukat, felejtetni kényszerítette a nemesi neveket, minden értéket – az eredetit és a közvetített egyaránt – a visszájára fordított. De Európa más részén is, ahol látszólag semmi nem történt, az arisztokratikus rend, mely már régen hanyatlani kezdett, szinte eltűnt a történelmi arénáról; a 20. század minden embert egyenlővé tett, de az a minta, amelyhez igazodott, nem volt magas szintű. Olyan polgárra volt szabva, aki szellemi vezetés nélkül maradván elbizonytalanodott, legjobb esetben csak kérdezni tudott a létre, a létet képviselni még nem tanulta meg. Így ahol a lumpen lett az úr, a polgár inkognitóba kényszerült, ahol viszont ez olyan látványosan nem történt meg, mint Európa keleti részén, olyan helyzet alakult ki, amelyet a zseniális Kafka a *Perben* leírt: két párhuzamos világ alakult ki; az egyik a hivatalos, mely a polgári értékek érvényesítésére épült (becsületességre, rendességre, a család és a vagyon tiszteletére, a munka szeretetére, stb.), illetve a másik, a nem hivatalos, amely semmibe veszi ezeket az értékeket, meg akar semmisíteni mindent, ami jó. Ez az antivilág a rendes ember ellen vádat emel, csak nem lehet tudni, mivel is vádolja, hiszen eleve csak "játszani" akar vele, mint macska az egérrel, és agyonkínózni akarja, miközben azt hazudja, hogy ezeket a műveleteket a rendes emberért, a polgárért teszi.

Nálunk, Magyarországon, Közép-Európában, ahol a polgárosodás szintje magas volt, a polgár szembe mert szállni a diktatúrával, ez történt 1956-ban. De amikor a diktatúra megbukott, akkor sajnos, ahelyett, hogy a múlttól véglegesen elhatároltuk volna magunkat, világosan és egyértelműen elítéltük, a diktatúra áldozatait rehabilitáltuk, a hőhérokat megneveztük volna, vagyis olyan helyzetet teremtettünk volna, ahol a polgár ténylegesen semmitől nem tartva, senkitől nem félve, erős ellenállás nélkül a társadalomban érvényesíteni tudja az értékeit, gyakorlatilag úgy tettünk, mintha a szégyenletes múlt nem is létezne (vagy a mostani szocialista és liberális változata szerint – mintha az nem is lett volna olyan nagyon szégyenletes. Ahogyan ezt ők mondják, mindenki csak élni akart, ez viszont nem bűn.). Így a rendszerváltás után a rendes polgár – bár formálisan az inkognitóból kikerült – valójában gyakorlatilag tehetetlen maradt, mivel majdnem mindenki, aki a diktatúrát szívvel-lélekkel szolgált a társadalomban befolyásos személlyé vált, a helyén maradt, és vagy nyíltan, vagy rejtve az emberekhez és a dolgokhoz ugyanúgy viszonyult, mint régen. Végző soron ugyanaz a kettős világ alakult ki nálunk is, amely Kafka víziójában megjelent; azzal a különbséggel, hogy itt mindenki tudta, hogy erről van szó, és mindenkinek úgy kellett viselkednie, mintha a titkos hivatal nem is létezne. Mert az a vékony réteg, amely a polgári, a hivatalos hatalmat képviselte, tévesen úgy gondolta, hogy a gonosz hivatalhoz tartozó, pénzzel, összeköttetéssel – és így reális hatalommal – rendelkező embereket a jóság szépsége a helyes útra tereli. Mert elhitték, hogy a diktatúra a társadalmi igazságtalanság következménye volt, és nem gondoltak arra, hogy a rendes ember a több ezer éves keresztény kultúra tagja, még ha tényleg igazságtalanul bántak is vele, nem szolgál szívvel-lélekkel semmiféle diktatúrát, se keményet, se puhát. Ha ez másképpen lett volna, akkor az olyan, a

civilizált világban elfogadott törvényeket el kellett volna törölni, amelyek büntetik a gyilkosságot, a lopást, az emberi jogok semmibe vételét, és akkor is büntetik, ha ezeket a cselekményeket olyan emberek követik el, akikkel igazságtalanul bántak. (El lehet képzelni, hogy sértődöttségében, elmezavarában, manipuláltan ez ember rövid időre csatlakozik a diktatúrához, de ez - ha nem torz lelkű emberről van szó - nem tarthat sokáig.)

A politikában a hatalmat, amely nem változtat azon, amin változtatnia kellene, ugyanakkor reménykedik abban, hogy minden magától rendeződik, gyenge hatalomnak nevezik. Mivel nálunk a rendszerváltást igénylő, a polgári értékeket a sajátjaként kezelő hatalom nem gyávaságból és nem megalkuvásból bizonyult gyengének, hanem csak azért, mert illúziói voltak, megalapozatlan reményeket táplált, illetve nem ismerte fel a helyzet súlyosságát, nem látta be a gonoszság és a hazugság erejét, az e hatalommal szimpatizáló, a polgári értékeket képviselő értelmiség abszurd helyzetbe került. Még ha nem is félt a reális hatalommal rendelkező gonosz hivataltól, és ha az új hatalomtól eltérően nem is táplált semmiféle illúziót, vagyis ha klasszikus pozíción állt, akkor sem tudta kellőképpen azt képviselni. Hiszen az értelmiség, ha valóban a gonosz hivatal leleplezését tűzte volna ki célul, akkor szembekerült volna az általa tisztelt hatalommal, amely óvta őt az efféle radikális fellépéstől. Tehát végső soron a semmittevés, a hallgatás pozícióját kellett elfoglalni, és ez lelkiismerete és a tisztánlátás ellen való volt. A költő, a művész, aki látta, vagy sejtette, hogy így csak veszíteni lehet, és akinek nem volt módja erről nyíltan beszélni, magányosnak, senkinek sem kellőnek érezte magát; a nemlét, a semmi kíváncsabbá vált számára, mint az a létezés, amelynek nemigen volt értelme. Ez *dekadenssé* tette művészetét, mely ugyanakkor klasszikus ihletettségű maradt.

Nézzük például ebből a szempontból *A van-és-nincs Úr* című Végh Attila verset. Az értelmetlen életet élő ember *eltűntnek*, kihalásra ítéltnek érzi magát, hiszen létezése semmi maradandó nyomot nem hagy az életben. Mivel még nem halt meg, olyanná válik, mint az arborétumban összegyűjtött, kihalt növények: "Akiik eltűntek, mind egy házban laknak. / Kapuja befelé nyílik, az ajtó folyondár. / Homályzöld napok a lépcsők." A kísérteties, élet és halál határvonalán létező "ház" lakói: a festő és a zenész "a néma panoráma előtt", még a festő szobatársa, egy hivatalnok, "akit nem keres senki", és aki "nem érti, hogy került ide. / Talán elrabolták." Ezek, tehát az értelmiségiek és kísértőik, kihaló fajták, kísértők, akikre "a ház gondnoka" vigyáz, "a hazudozó szív, a labirintus"; a szívük azért labirintus, mert nem lehet kiigazodni az életben, tudni és eldönteni, mi a jó és mi a rossz: "De meg ne kérdezd, hogy érzik maguk. /Jelzők meg nem élnek itt." A festő várja, hogy "egy érzés színéig emelje", a zenész, hogy a zene ne csak a lefüggönyözött szobában szóljon, de nem történik semmi, hiszen otthonának ura a „piramisszerű csönd”, amely "zárókövében reszket". A piramis-motívum a múmiákra, a halottakra utal, akiket élőnek festettek; a "zárókő" és a "parancsoló szolgaként" szereplő "csönd" motívumok a börtönt asszociálják.

De ha nyomasztó is ez az élet a lét és a nemlét határán, a "kinti", az arborétumon kívüli élethez képest, amelyből az eltűntek eltűntek, az a létezés mégis elfogadhatóbb. "Permetez itt valami jó", és egyelőre "legyen elég ennyi" - mondja a költő, aki tudja: ahhoz, hogy még egy ilyen kísérteties létezéshez jusson valaki, "áthatolhatatlan szenvedések" útját kell bejárnia. Hiszen "kint" fordított világ van; olyan, amely a fején áll, ami azt jelenti, hogy az értékek a visszajukra fordultak (tudjuk, hogy a diktatúra szolgái szerint például a besúgás becsületes tett volt, Krisztus hívőjének lenni egyértelműen rossznak számított és csak titokban volt lehetséges, stb.). Ha az eltűntek eltűntek, ha az "arborétumba" érkeztek, akkor ez azt jelenti, hogy a fordított világban idegenek voltak, hogy képtelenek voltak a gonoszsághoz alkalmazkodni, és hogy vállalták a szenvedést: "Az eltűntek esőben érkeztek

ide, áthatolhatatlan / szenvedésük az út. És mégis egyre több lakó, / lassan ideköltözik mindenki." A lírai ént az a halvány remény táplálja, hogy "Talán akkorra / megérik a súly, meglesz a nagy átbillenés: / a világ talpára fordul..." Az arborétum tehát csak kívülről nézve "temető", közelről mégis valami szétszórt, széteső, erőtlen, kísérteties *jót* őrző, konzerváló hely. Bent, ahogyan a költő mégis keserű iróniával mondja, "semmi különös, csak az élet." Az irónia azt jelzi, hogy klasszikus pozíciójának megfelelően tudja: bár az arborétum létezése valahogyan élet, mégis méltatlan az emberhez.

És most visszatérek a *Levél Weöreshöz* című vershez. Azt állítottuk, hogy a költő, aki meggyőződéssel hirdeti, hogy az "írott igazságból" is kiolvasható a "mondott", és a "hallott igazságból" is kigondolható az "eredendő", klasszikus pozíción áll. Ugyanakkor nem lehet észre nem venni, hogy a költő az egyetlen, az igazságot kigondolni és kiolvasni tudó lényt, az embert, hajlandó – a 20. századi, végső soron romantikus intenciókat követve – a Természetbe belemeríteni, amely az igazságot legfeljebb csak megérezni, megsejteni képes, világosan látni, szavakba önteni és képviselni viszont képtelen. (Egyébként sem világos, miért is képes az ember kiolvasni és kigondolni az igazságot. A vers nem beszél arról, hogy az ember eleve alkotóképességgel van megáldva, az élő Istenhez hasonlóan a semmiből alkot, ami azt jelenti, hogy az igazságot közvetlenül, a formán és az anyagon túli voltában tapasztalja meg.)

E kettősséget azzal magyaráztuk, hogy az alkotó bizonyos társadalmi helyzetekben nem vállalkozhat az igazság teljes értékű, személyes átélésére és képviseletére. Mert ha ezt tenné, akkor szembekerülne az általa tisztelt és becsült polgári értékeket képviselő hatalommal, amely bízott a konszolidációban, abban, hogy az igazság úgymond természeti erőként, külön személyes szellemi erőfeszítés nélkül legyőzi a gonoszságot. Az egyetlen, amit az alkotó ebben a helyzetben tehet, hogy jelzi a helyzet abszurditását, annak nemcsak az igazsággal, hanem a józan ésszel össze nem egyeztethetőségét. Lehet persze azt is mondani, ha ez a helyzet kialakult, akkor mindnyájan felelősek vagyunk érte, sőt, éppen a szellemi embert, az alkotót terheli inkább a felelősség, mint a gyakorlattal nagyobb mértékben számolni kénytelen politikust, az egész országot kormányzó erőket. Lehet mondani, hogy a kettősség, amelyről fent beszéltünk, egyszerűen a szellemi ember bizonytalanságának a jele, az abszurd helyzet viszont azért alakult ki, mert a szellemi ember eleve bizonytalan volt, mert szellemi pozíciója eleve nem volt egyértelmű. Így az ok és az okozat helyet cserél. De ha így is lenne, ha arról lenne szó, hogy a költő, bár vágyik a klasszikus pozíció kialakítására, bár közel áll eléréséhez, ez úgysem sikerül neki, és akaratlanul romantikus pozíción kell maradnia, műve akkor is e helyzet abszurditását jelzi. Nem a 20. századot jellemző groteszk látásmódról van szó, amely egyfelől az embert legfeljebb csak valamit érző, befogadó és visszatükröző lelkeségnek látja, másfelől viszont a nagy személytelen isteni erők (a Történelem, a Nyelv, a Civilizáció, stb.) igazságos működésében hisz. Itt már ez a hit nem működik, a lelkeség teljesen magára marad, szinte együgyűséggé válik. Az ember így saját magát és az igazságos ügyet, amelyet szolgál, értelmetlen halálra ítéli.

## TÍZ ÉVES A SZEGEDI BÖLCSESZFÜZETEK

A Szegedi Bölcsészfüzetek számai az elmúlt tíz évben egy újfajta gondolkodásmód megteremtését tűzték ki célul, melynek újdonsága szorosan összefügg az európai zsidó-keresztény kultúrhagyományhoz tartozás élő szellemi élményének megfogalmazásával. A bibliai hagyomány értelmében vett személyes metafizika körvonalai bontakoztak ki abból a kezdeti törekvésből, mely először a humán műveltség megújításának halaszthatatlan igényét vetette fel. A személyes metafizika, újdonsága és a hagyományba kapcsolódása révén, a kultúra megértését olyan irányba kívánja vinni, amely egyrészt az egészről, az egész értelméből indul ki, nem pedig a részek felől közelít az egészhez, másrészt azzal az átfogó igénnyel és bizonyossággal lép fel, mely szerint a kultúra egyes területei (mint az ember szellemi tevékenységének kibontakozási lehetőségei) egységes felfogásban, a személyes metafizika látásmódjával értelmezhetők. Ahogyan Fejér Ádám írja a személyes metafizika kapcsán: „a szellem teremtő erejéről meggyőződve, a személyes és a világon túli igazságot a szellemi, társadalmi, a természeti jelenségek axiomatikus magyarázó elveként kezeljük”, mert „a világnak önmagában nincs értelme, az emberi létezés ad értelmet neki.” A lét egészének igazságban gyökerezettségé nemcsak a szó szorosabb értelmében vett metafizikai értelem keresését feltételezi, hanem az emberi lét egészének és értelmének tapasztalatát valódi lehetőségként és személyes köteleességként középpontba állítás igényéről, amely a szellemi tevékenység egyes területeit: a filozófiát, az irodalmat, a vizuális művészeteket, a vallásos hit kifejezését, a természettudományokat és a civilizáció építését vagy a közéleti megnyilatkozásokat ugyanarra az eredetre, az emberlétet megalapozó és a világot éltető Igazságra vezeti vissza, és azonos értelmezési szempontok alapján meghatározhatónak veszi. Az újkornak a lázadó polgár által meghatározott szemlélete sajnálatos módon megfeledezett az egységben látás igényéről, vagy elérhetetlennek és megvalósíthatatlannak ítélte, így lemondott arról, hogy a kultúra egészét valóban értelmes egészként közelítse meg. A személytelen értelmezési kísérletek, bár nem mondanak le a folytonosság és a bibliai hagyományban gyökerező értékek kereséséről, egyoldalúan intellektuális-racionális, vagy morális-esztétikai szempontokra hagyatkoznak, de megfeledkeznek azok bibliai hagyományban gyökerezettségéről. A személyes metafizika, mint a szellemi alkotás valamennyi útját és eredményét értelmezni képes megközelítés kiindulópontja az igazság szabadsága. A személyes igazság keresése, a létre nyitottság és az értelemre kérdés kizárja, hogy a metafizika pusztá ideológiává, személytelen elméletté szűküljön, a szabadság pedig - ha a helyes út szabad választásaként, tehát az igazságban megvalósuló szabadságként értelmezzük - gondoskodik arról, hogy a szellemi eltévelyedés, a létfelejtés ne válhasson fenyegető realitássá. A létből mint lehetőségből s nem a világból-életből mint gyakorlatból kell kiindulnia, mégis olyan szempontot és utat kell mutatnia, amely az életben-világban hat, a gyakorlatra is érvényes és amelynek értelmező-megvilágító hatása van: eligazít és értelmez, felülről látni és felülemelkedni, helyesen gondolkodni enged. A metafizika személyessége nem azonosítható az én határai közt rekedt alanyisággal, a szubjektivitással, ugyanakkor távolról sem tárgyiasító objektivitásként kell elgondolni: a létre és az igazságra vonatkoztatott személyesség az életnek (a világban való létezésnek) értelmet és célt adó isteni lényeghez közeledik, s úgy tekint az embert, mint a lét megértésére képes, és végső soron erre hivatott, ez által teremtő teremtményt. Az ontikus kultúrtörténeti reflexió, mely a Bölcsészfüzetek megjelenésével párhuzamosan, azokban is nyomon követhető módon tágitotta nézőpontját és

mélyítette el fogalmait, új és hagyományörző gondolkodásmód egyszerre: a kultúra valódi gyökereihez való konstruktív visszafordulást kezdeményez, ugyanakkor előremutató: a humán műveltség megújítását, a szellemi látókör kitágítását tekinti céljának. A civilizációt magas szinten építő, erőteljesen intellektuális és pragmatikus beállítottságú viszonyaink között, a fokozódó létfelejtés-elszemélytelenedés láttán Fejér Ádám: Röpirat a humán műveltségről című 1991-es írása arra vállalkozott, hogy a kultúráról felelősséggel gondolkodó ember szemével szembenézzen a humán műveltség hanyatlásával, és személyes feladatának tekintse a megújulásért tett erőfeszítéseket; felismerje, hogy a világkép és létértelmezés új alapokra helyezése tovább nem halasztható. E negatív szellemi tapasztalatot, mint a pozitív és konstruktív tevékenység ösztönzőjét kell tudatosítani ahhoz, hogy korunk megújíthassa gondolkodásmódját. A Röpirat ezért vitára hívott (és azóta is vitára ösztönöz) mindenkit, aki személyes felelősséget érez kultúránkért. Tíz évvel ezelőtt úgy tűnt, hogy egy gondolatcsere veszi kezdetét, és a hermeneutikai alapokra építő reflexió válaszokat kaphat kihívó kezdeményezéseire a humán, és nemcsak a humán tudományok képviselőitől. A vita alapja a másik fél mondanivalójára való nyitottság és odafigyelés, a gondolkodásbeli különbségek tisztázása és megvilágítása, ugyanakkor a közös pontok keresése is, melyeknek - ha a cél közös, és ez valamennyi résztvevő érdeke - szükségszerűen meg kell mutatkozniuk. A Bölcsészfüzetek kezdeti számaiban érezhető volt ez a nyitottság, egymás megértésének igénye: a humán tudományok számos képviselője reagált - ha nem is minden esetben egyetértően, de általában érdeklődést és válaszkészséget kifejezve - az újító kezdeményezésre. Sajnálatos módon egy idő után a vita fokozatosan beszűkült, majd megszakadt, bizonyos elzárkózás tapasztalható. Ez a helyzet az új viszonyulási mód képviselését magányos harccá teheti.

A személyes metafizika az ó- és újszövetségi szellemi gyökerek egybefogásán keresztül törekszik az európai kultúra egészét úgy megközelíteni, hogy a zsidó-keresztény alapokra fektetett európaiság kettős természetét, a kétféle szellemi pozíció együttes hatásának jelentőségét hangsúlyozza. A választott nép, az ószövetségi zsidó kultúra eredeti célját és mindmáig előremutató, előre vivő törekvéseit, értékeit úgy igyekszik megvilágítani, hogy szem előtt tartja a kereszténységtől való különbözőségét, és még inkább a vele való összefüggését: azt az értelmet, amelyet csak a két kultúra kölcsönösségét és közösségét feltételező gondolkodás tud tisztázni. Az ószövetségi arisztokratikus (és civilizáció híján felfüggesztődött) kultúra, eredeti, ortodox formájában nyilatkoztatja ki a Teremtésben az emberre, mint istenarcú teremtményre bízott küldetést, melynek azóta is, folyamatosan és a jövőben is, minden ember (nemcsak a választott nép tagjai) előtt elevenen kell élnie. A „minden ember”, megváltottságát hozó kereszténység ezt az eredeti arisztokratikus szempontot nem hagyhatja figyelmen kívül, hiszen a szellemi szempontból vett arisztokrata méltó a tiszta és teljes értelemben vett Ember névre. Minden ember egyenlőségéről beszélni kell, de nem abban az értelemben, ahogyan bizonyos 20. századi szélsőséges, gyakran eltévelyedett ideológiák beszéltek, melyek az emberséget immanens módon értették. Az egyenlőség inkább lehetőségként, Isten előtti egyenlőségként értendő; abban a jelentésben, amely az embert (mindenkit, az egész megváltott emberiséget) felemeli és méltóvá teszi arra, hogy az egy és oszthatatlan igazságban részesüljön.

Az antikus kultúrtörténeti megközelítés kidolgozója Szalma Natália és Fejér Ádám, akik szerkesztésében a Bölcsészfüzeteken kívül több kiadvány is megjelent (pl. Tolsztoj, Gogol, Lermontov és Puskin művészetének szellemi jelentőségéről). Az írásokat formáló igény eredeti célja az igazságban részesülés lehetőségének és módjának feltárása, a műalkotás maga az igazság megtörténe, a műértelmezés pedig a szellemi alkotásban megtörtént, az alkotó számára valósággá váli igazság tapasztalata, újbóli megtörténe. A létet

reflektáló műalkotás és műértés heideggeri koncepciója a kultúrában élő bármely egyén részéről egzisztenciális nyitottságot kíván: egzisztencia és kultúra összefüggésének megvilágítása, s így, az ember létezésben és kultúrában elfoglalt-betöltött helyének és szerepének helyes értelmezése alapján a kultúra léttapasztalatot közvetít, elengedhetetlen feltétele tehát a lét megértésének. A kultúra alapját az ember teremtképessége, Istenarcúsága adja, és Szalma Natália szavait idézve „teremteni annyi, mint az értelmes léte beemelni, a létre érdemessé nyilvánítani azt, ami addig nem rendelkezett értelemmel”, tehát nem volt a lét része. A lét mint lehetőség megvalósulássá, valósággá a kultúrában válik, egzisztencia és kultúra összefüggése tehát úgy értendő, hogy az eleven léttapasztalattal nem rendelkező individuum a kultúrában, ahhoz kapcsolódva és annak tagjaként nyilváníthatja ki személyét. Az ontikus kultúrtörténeti gondolkodás szakít azzal az elképzeléssel, mely szerint a lét, a létben részesültség mindenki számára mindenkor adott, és megkérdőjelezi azt az előfeltevést, hogy a kultúra által közvetített igazsághoz, mint normához való viszonyítás nélkül az ember bármilyen lét- és életkérdésben önállóan, elszigetelt egyénként el tud igazodni. A kultúrából és ily módon a létből kiesettség az értelemtagadás veszélyét hordozza, és ha az egzisztenciát úgy vesszük, mint a léttapasztalás és létmegértés lehetőségét (és mint az ember, minden ember számára adott feladatot), akkor vehetjük csak elejét a szellemtelen-személytelen ideológiák, a téves elméletek, vagy az egyén szubjektív és önkényes lehetőségeit eltúlzó, abszolutizáló elgondolások kialakulásának. A metafizika személyessége, az igazság szabadsága, a közvetlen létre nyitottság nélkül, a szellemi kérdések újfajta (és mégis a hagyományban gyökerező) megközelítése nélkül az egzisztencia továbbra is lehetőség marad, nem lesz konkrét megvalósulás. Korunk gondolkodó emberének, a szellem képviselőjének új alapokra kell helyeznie látásmódját; a történelmet és a kultúrát mint folyamatot, az értelem teljessége felé törekvő haladás sokszínű, de elsődlegesen egy cél felé törekvő dinamikájaként kell felfognia, saját egzisztenciáját a kultúra adott (és mindenkor a múltbéli hagyományhoz kötődő) kontextusában kell maximális felelősséggel és személyességgel aktualizálnia.

A Bölcsészfüzetek eddig megjelent számairól elmondható, hogy a középpontba állított kérdéskörök (személyes metafizika és az igazság szabadsága, egzisztencia és kultúra, keresztény és zsidó kultúra összefüggései, tudomány és hagyomány, stb.) átfogó, teljességre törekvő és a szellemi tevékenység valamennyi, vagy minél több területét érintő, azokat egységes egészebe foglaló megközelítést javasol; sok esetben az első látásra ellentétesnek mutató területek és fellépési módok egymásra utaltságára, együttes szerepére hívja fel az olvasók figyelmét. Ahogyan az egzisztencia valósága csak a kultúrában aktualizálódhat, és ahogyan az európai kultúrközösségnek az ó- és újszövetségi gyökerekhez vissza kell kanyarodnia, ha önmagát szeretné megérteni, úgy időszerű problémaként merült fel Tudomány és hagyomány fogalmának tisztázása, eltávolodásuk jelenségének, egységük fontosságának hangsúlyozása is. Sajnos a tudományt gyakran értelmezik a hagyomány ellentétéként, az új ismeretek korábbiakat meghaladó, tagadó alkalmazásaként, melyhez képest a hagyomány a múltra, a régire utal; mintegy hátráltató tényezőként, akadályként (halott értékként) mutatkozik. Az ontikus kultúrtörténet és a személyes metafizika semmi esetre sem szeretné a tudomány előrehaladását lekicsinyelni, fontosságát lebecsülni, de még a hagyománnyal szembeállítani sem. A tudomány a helyes értelmezés szerint nem is jelentheti a szellemi-kulturális hagyomány megtagadását: a tudás (és a tudomány egésze), a civilizáció építése az emberiség előrehaladásának fontos tényezője. Nem egyszerűen intellektuális tevékenységet, pozitív ismeretek halmazát vagy a ráció érdemeit kell látni a tudományban, még ha korunkban, az intelligencia személytelen (sőt, mesterséges) megnyilvánulási módjai

a hagyományhoz kötődés lehetőségét gyakorlatilag el is vágják. Gondolkodásunkban feltétlenül fontos és időszerű most, a 21. század elején, hogy visszatérjünk a tudomány hagyományos, a pozitivista felfogáshoz képest mégis megújult értelmezéséhez: tudomány és hagyomány összhangja úgy valósulhat meg, ha előbbi az embert szolgálja, ha hozzájárul a létigazság érvényesüléséhez. A modern kor nyílt és személytelen világképével szemben egy dolgot fontos szem előtt tartani: az „objektív tudomány” a világ dolgainak-jelenségeinek vizsgálatát célozza, mégis a létre kell vonatkoznia. A tudomány nem függetlenedhet a hagyományt őrző kultúrától; fel kell mutatnia az ember természetéhez tartozásának módját, ugyanakkor szembe kell fordulnia az embert a természet részévé lefokozó értelmezéssel; ahogyan Gyulai Endre fogalmaz Az igazságnak ragyognia kellene című Bölcsészfüzetnek adott interjúbán: „Nincs külön az Isten és nincs külön a világ, hanem csak az Istentől teremtet világ van...” A tudománynak, a civilizációnak tehát az Istentől, az igazságtól megszentelt világot, és mindenek előtt a kultúrát-hagyományt teremtő embert kell szolgálnia, helyes értelmezésével összeegyeztethetetlen, hogy a hagyománnyal szembeállítva említsük.

A Biblia emberközpontú szemléletéhez visszanyúlva, az igaz emberség átélése, lét és élet transzcendens egységének előtérbe helyezése, mindenki által beláthatóvá tétele jelentheti a személyes metafizika megteremtését célzó szemlélet alapját. A Szegedi Bölcsészfüzetek számai 1991-től 2000-ig ezt az irányt jelölték ki gondolkodásunknak, a humán műveltség megújításának halaszthatatlan szükségszerűségéből kiindulva, az európai zsidó-keresztény kultúra lényegének meghatározásával, egzisztencia és kultúra, tudomány és hagyomány elszakíthatatlanságának kimondásával, és ezekben a kultúrát megalapozó kérdésekben hívtak vitára minden, szellemi felelősséget és a helyzet válságát érző embert. A szellem tekintélyének érvényesülése, a transzcendens értékek képviselője és érvényesítése alapvető feltétele annak, hogy a humán műveltség és a közélet megújulhasson, hogy ne csak elvont elméletként beszélhessünk a kultúrában őrzött értékekről, hanem azok áthathassák és meghatározhassák a gyakorlatot, legyen szó akár közéletéről, politikáról, akár a lét rendjét tiszteletben tartó természettudományról, vagy bármilyen szellemi tevékenységről, és a személyes igazságra törekvő gondolkodásban mindenki érdekelt lehessen, így szükségtelenné válik a polgári és arisztokratikus szellemi pozíciók végső megkülönböztetése is. A humán műveltség megújításától a személyes metafizika felvázolásáig és érvényesítéséig vezető folyamat a dualista szemlélet meghaladását és a monista felfogás megszilárdulását is kell, hogy jelentse, mely az élet minden területét a személyes Igazságból, annak létalapozó szerepéből eredezteti.

Zádori Antal







EGY - Rh

XB 99547